3 1761 08149954 3

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.

A. Vinet.

Trente-septième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1904

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et PH. BRIDEL, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine); *P. Chapuis*, professeur à l'Université de Lausanne; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Gaston Frommel*, professeur à l'Université de Genève; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur, à Paris.

BR
3
R4
année 37

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LE MESSIANISME DE JÉSUS DE NAZARETH

PAR

PAUL CHAPUIS

Dans un précédent article[1], nous avons discuté, à propos de publications récentes, quelques-uns des problèmes de la vie de Jésus, essentiellement ses miracles et la notion du royaume de Dieu qui est le centre vivant de sa prédication. Cette idée, nous l'avons examinée et établie avec plusieurs de nos contemporains, entre autres, Ed. Stapfer, de Paris, et J. Weiss, de Marburg, comme revêtue de couleurs eschatologiques précises. C'est là la part, ou si l'on veut, le tribut que le Maître a payé à l'apocalyptique très florissante et très active à l'heure où il a vécu.

Aujourd'hui, il nous reste à examiner un troisième et capital problème, celui du messianisme. On le déterminera, dès l'abord, dans ses traits essentiels, en posant les questions suivantes : Quand et comment Jésus de Nazareth a-t-il proclamé sa messianité, s'il l'a jamais proclamée ? Une question de temps et une question de mode. Nous commencerons par la seconde qui, très logiquement, nous conduira à la première.

I

Ordinairement et pour une large part, on rattache tout d'abord le messianisme au titre de « Fils de l'homme », par lequel Jésus avait coutume de se désigner lui-même. C'est,

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie.*

peut-on dire, le nom qu'il emploie le plus souvent, quand il veut attirer l'attention sur le caractère spécifique de son œuvre et de son individualité[1]. Jadis, on s'en souvient, on croyait distinguer deux formes de l'emploi de ce nom. L'une aurait indiqué la profonde humilité de Jésus, sa grandeur dans la bassesse, pour ainsi dire ; ainsi : « Les renards ont des tanières, les oiseaux du ciel des nids, mais le *Fils de l'homme* n'a pas un lieu où reposer sa tête[2]. »

L'autre marquerait, au contraire, la grandeur du Maître et la sublimité du rôle qu'il s'attribuait. Ainsi ce texte frappant : « Le *Fils de l'homme* est maître même du sabbat[3]. »

D'autres auteurs, probablement les moins suivis, faisaient de ce nom le synonyme de « fils d'homme », désignation que l'on rencontre, à chaque pas, dans les œuvres du prophète Ezéchiel[4] ; il serait synonyme de notre « mortel » et marquerait, avec une sorte de solennité, le sentiment qu'avait Jésus de sa nature contingente.

Ce sont là des interprétations, assurément dignes d'intérêt, mais qui ont le grave défaut de ne pas reposer sur des données sérieuses ; ces opinions-là, dirais-je, ont l'air de simples généralisations, à peu près comme celles plus dogmatiques et plus philosophiques, qu'on voulait bien prêter au simple laïque, comme dit Wernle, que fut Jésus. Ainsi on a vu, dans ce sens générique, une indication de la nature humaine de Christ ; Néander l'entendait de l'homme idéal, non pas de celui qui est ; mais de celui qui devrait être.

Ces dernières années, cette désignation de Fils de l'homme a été l'objet de nombreuses et précises études qui ont aidé à déterminer mieux le sens de l'expression[5]. Wellhausen, pour citer quelques noms, a résumé, pour une part, sa pensée, en

[1] Au dire de Ph. Zahn (*Das Evangelium Matthäus 1903*), on trouve ce nom trente fois dans Matthieu, treize fois chez Marc, et Luc l'a vingt-quatre fois, un nom très ordinaire comme on voit.

[2] Mat. VIII, 20.

[3] Marc II, 28.

[4] Ezéch. II, 2 ; VI, 2 ; VII, 2 ; XI, 15, etc.

[5] Voici les principales études sur le sujet : Wellhausen, *Israël. und jüd. Gesch.*

faisant du fils de l'homme « l'homme normal relativement à ses rapports avec Dieu. » Sans renier absolument cette acception, Lagarde la considère comme un aramaïsme qui serait tout simplement le synonyme du substantif « un homme » ou, comme le dit Arnold Meyer, l'équivalent de notre « quelqu'un ». Tout récemment, un licencié en théologie, Paul Fiebig[1] a fait, sur ces matières, d'abondantes recherches, jusque dans le Talmud de Babylone et dans celui de Jérusalem, et il arrive, en substance, aux conclusions suivantes : Les sources consultées semblent démontrer que l'expression : « fils de l'homme » avait, à l'époque de Jésus, des sens assez divers, parmi lesquels ceux d'« homme » ou bien « un homme » ou encore « quelqu'un » sont les plus fréquents.

Mais, d'autre part, et sans discuter longuement, les Synoptiques, confirmés en cela par des textes de l'Apocalypse d'Hénoch et du IV Esdras, montrent assez clairement qu'au premier siècle de notre ère ce nom de Fils de l'homme paraît avoir été un titre assez connu du Messie, ce que Lietzmann et même Wellhausen, c'est un mot de J. Weiss, se sont donné beaucoup de peine à contester. Je n'entrerai pas dans le détail de ce débat qui, comme le professeur de Marburg l'a remarqué, est presque entièrement philologique et en somme sans portée essentielle dans la question. Bornons-nous à quelques observations générales.

Ce qui est vrai, tout d'abord, c'est que, à lire les Synoptiques, Jésus emploie ce nom propre presque aussi souvent que le pronom personnel de la première personne. Fréquemment même, si l'on veut bien comparer les textes entre eux, on verra qu'ici il y a « homme » ou « Fils de l'homme », tandis que le passage parallèle use du simple « moi ». Un des exemples les plus frappants est celui de Matthieu V, 11 : « Heureux serez-vous lorsqu'on vous outragera et vous persécutera et qu'on

1re édit. 1894, p. 312. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 1899; Dalmann, *Worte Jesu*, I, 1898; Drummond, The use and meaning of the phrase « The son of man » in the synoptic gospels. *Journal of theol. studies*, 1902; Arnold Meyer, *Die Muttersprache Jesu*, 1895; Lietzmann, *Menschensohn*, 1896.

[1] P. Fiebig. *Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung*, 1901.

dira, faussement, contre vous toute espèce de mal *à cause de moi.* » Dans Luc VI, 22, le même logion est reproduit ; mais ici le *à cause de moi* est remplacé et en quelque sorte précisé par un *à cause du Fils de l'homme.* Autre exemple : Dans Matthieu XVI, 13, Jésus demande : « Qui dit-on qu'est le *Fils de l'homme ?* » Marc, dans la même narration, VIII, 27, pose, au contraire, la question en ces termes : « Qui dit-on que *je* suis ? » Ces parallèles, qu'on pourrait aisément multiplier, sont assurément très dignes d'attention. Mais, la conclusion qu'on en tire n'est-elle pas très douteuse et ne faut-il pas peut-être chercher la cause possible des deux formes de narration dans des raisons rédactionnelles ? Il serait possible, par exemple, que le *moi* de Matthieu rende une autre rédaction, une autre traduction des Logia que celle que Luc a eue sous les yeux. Il est possible encore que ce *moi*, s'il est le fait des Logia, ce qui reste douteux, ait semblé, au troisième synoptique, un terme trop abstrait et moins immédiatement saisissable que celui de Fils de l'homme.

Du reste, comme le dit très bien Barth [2], « si l'on y prend garde, on verra que Jésus n'emploie ce titre de Fils de l'homme que dans un cadre précis d'idées (ce qui n'est pas le cas du pronom personnel) ; tout d'abord, lorsqu'il parle de sa tâche et de sa destinée personnelle. Le Fils de l'homme est venu pour servir [3], pour chercher et sauver ce qui est perdu [4] ; il répand la bonne semence, pendant les jours du Fils de l'homme [5] ; il souffrira beaucoup, mais il reviendra dans la gloire [6]. Tout lecteur des évangiles, par contre, sentira que Jésus ne dirait pas : « Donne à boire au Fils de l'homme, » mais seulement : « Donne-moi à boire [7]. » Ensuite, cette expression se rencontre volontiers quand, pour une cause ou une autre, le Maître se pose et se distingue en face des autres hommes, spécialement en face de ses auditeurs. En tant que Fils de l'homme il se distingue des oiseaux du ciel et des

[1] J. Weiss, *Die Predigt Jesu, vom Reiche Gottes*, 2e édit. 1900, p. 162.

[2] Barth. *Hauptprobleme des Lebens Jesus*. 2e édit. 1903, p. 234.

[3] Mat. XX, 28. — [4] Luc XIX, 10. — [5] Mat. XIII, 37. — [6] Luc XVII, 22.

[7] Mat. XVII, 12 ; XVI, 27 ; Jean IV, 7.

renards[1], de Jean Baptiste[2], de Jonas[3], de Judas Iscariot[4] et même de Dieu et du Saint-Esprit[5]. En face de l'impersonnel, au contraire, Jésus usera volontiers du pronom de la première personne : « Il a été dit aux anciens.... mais *moi* je vous dis[6]. » En un mot, il s'appellera lui-même Fils de l'homme, lorsque, d'une façon ou d'une autre, il s'agit de relever ou de souligner la tâche spéciale de sa vie. »

Ce sont d'utiles et je crois en somme concluantes observations. Mais il faut creuser davantage encore et nous demander, si possible, quelle est l'origine de ce titre très spécifique. Jésus, remarquons-le encore, se le donne lui-même, mais jamais ses auditeurs ne l'emploient. Ils se contentent des noms usuels de Rabbi[7], fils de David[8], mais aucun d'eux n'use jamais de l'appellation que nous discutons. C'est dire déjà qu'elle n'était pas une expression courante et populaire et c'est précisément pour cette raison, comme nous le montrerons, que Jésus l'a choisie. Mais auparavant essayons d'en dire l'origine précise, qui jettera quelque lumière sur la signification historique de ce nom, si discuté depuis un siècle à peu près.

Or, pour ce qui est de l'origine, tous les historiens sont à peu près d'accord pour la trouver dans le fameux texte de Dan. VII, 13. Les arguments en faveur de ce point de vue sont nombreux et concluants. Nous les dirons tout à l'heure. Seul, si je ne me trompe, Gunkel de Berlin, le savant auteur de *Schöpfung und Chaos*, un livre qui semble devenir classique, estime que ce nom Fils de l'homme n'aurait aucun rapport avec l'apocalypse de Daniel[9]. C'est bien là dépasser la mesure ; que Jésus ne l'ait pas lu, qu'il n'ait pas eu entre les mains de manuscrits de l'ouvrage, je veux bien le croire, mais qu'il n'ait pas été informé par la synagogue, dont il suivait régulièrement les cultes, par l'opinion où cette apocalypse nourrissait les préoccupations et les passions du

[1] Mat. XXVI, 24, — [2] Marc II, 10.; Mat. XII, 32. — [3] Mat. V, 21 et passim. — [4] Mat. XXVI, 24. — [5] Marc II, 10; Matth. XII, 32. — [6] Mat. V, 21 et passim. — [7] Marc IX, 5; XI, 21, etc. — [8] Math. XV, 22.

[9] *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.* XLII, 4. p. 587 et suivantes.

messianisme national, cela, au contraire, me paraît malaisé à admettre. En tout cas il est facile de montrer par les réponses du Maître devant le sanhédrin[1] que s'il n'avait pas lu, ce qui s'appelle lire, les textes de Daniel, il en avait du moins appris quelques affirmations principales, ne fût-ce que par la tradition commune que ce document avait fortement imprégnée. Et ce nom de Fils de l'homme, s'il n'a pas été puisé dans un manuscrit, ce qui est fort possible, ne peut guère procéder que de là. Mais quel est son sens dans la vieille apocalyse ?

Ici, on le sait, il se trouve dans les « visions nocturnes » que décrit le voyant. Il contemple, sortant de la mer, quatre grands animaux, un lion qui a des ailes d'aigle, un ours, un léopard et un monstre à dix cornes. Ce sont là les symboles, tous les exégètes sont d'accord sur ce point, des grands empires du temps, de leur force matérielle et brutale. A ces figures de la force bestiale des empires mondains est opposée une autre figure, semblable a un fils d'homme, littéralement « comme un fils d'homme » qui n'émerge pas du sein des flots, mais descend *du ciel sur les nuées*. A lui est donnée la domination définitive, la puissance, le pouvoir.

Sans entrer dans des considérations exégétiques, qui nous entraîneraient trop loin, il est permis d'affirmer que dans le document original ces figures colossales des quatre animaux désignent dans le style des apocalyses les empires du monde qui environnent le peuple de Dieu. Leur plus sérieux attribut, leur plus frappante et leur plus sérieuse qualité est la puissance matérielle. A cette force est opposé le peuple d'Israël, incarné dans la figure du fils d'homme. Malgré des apparences moins terrifiantes, malgré, dirais-je, son apparente faiblesse, c'est elle qui a la vraie force qui vient du ciel; aussi reçut-elle, dans l'apocalypse, la domination et triomphe des adversaires. Cette vision du chapitre VII est en quelque mesure parallèle à celle de la statue en métaux divers et aux pieds d'argile que vient anéantir la petite pierre qui se détache de la montagne[1].

[1] Mat. XXVI, 64. — [2] Dan. II, 31-35.

Il est dès lors probable, je dirai plus, il est certain que pour l'écrivain de l'apocalypse, cette figure « comme un Fils d'homme » désigne non pas le Messie, comme on l'a pensé parfois, mais le royaume messianique, la *malcuth* attendue et désirée ou encore plus exactement le peuple d'Israël, dont la faiblesse, surtout aux jours troublés des Macchabées, contraste avec la force colossale des grands empires du monde. C'est de lui que sortira la délivrance, c'est lui qui l'emportera avec Dieu contre toutes les puissances matérielles et mondaines.

Mais il est non moins certain que dans la suite, dans le siècle qui précède l'ère chrétienne, la synagogue et ses écoles ont assez généralement et naturellement traduit cette figure du Fils d'homme, comme étant celle du Messie.

C'est en tous cas ainsi que ce titre apparaît dans le IVe Esdras, un document de date incertaine, qu'avec d'autres historiens je crois postérieur à l'an 70 de notre ère, date de la ruine de Jérusalem. Il figure également et avec plus de précision dans une autre apocalypse, celle d'*Hénoch*, dont quelques parties, les plus anciennes, paraissent remonter au règne d'Hérode le Grand (37 ante-Christum — 4 post-Christum) et peut-être plus haut encore. Qu'on me permette de rappeler le texte de IV Esdras (chap. 13) : « Et vidi et ecce hic ventus ascendere fecit de corde maris *quasi similitudinem hominis*. Et vidi et ecce convolabat *ille homo* cum nubibus cœli. »

Il me paraît difficile de ne voir pas l'étroite parenté de ce texte avec l'apocalypse de Daniel ; ici et là par des procédés différents, c'est une figure, « comme une ressemblance d'homme » dans Esdras, « comme un Fils d'homme » dans Daniel. En outre un plus loin, on l'a vu, cette ressemblance d'homme est remplacée et traduite par « cet homme. » Et cet homme ne peut guère dans le contexte de l'apocalypse qu'être une désignation, vague peut être, mais d'un vague voulu, du Messie.

L'apocalypse d'Hénoch est plus précise encore et on y pourrait relever des textes nombreux et instructifs. Je me

borne au principal (chap. 46) : « Je vis quelqu'un qui était chargé de jours (?);.... sa tête était blanche comme de la laine... et à côté de lui se trouvait une autre figure dont le visage était *comme la ressemblance d'un homme*.... Et je m'informai auprès d'un ange.... de ce *fils d'homme* et il me répondit : celui-ci est *le fils de l'homme* chez qui la *justice* habite. »

Ici encore, c'est toujours comme chez IV Esdras la ressemblance d'un homme, le « comme un fils d'homme » de Daniel, et Hénoch lui aussi interprète la figure ; il en fait celle *du* fils de l'homme et lui donne cet attribut, messianique par excellence, de la justice [1].

Nous pouvons conclure : La figure du fils d'homme de Daniel est devenue dans la suite, les citations que je viens de faire le montrent clairement, un type de l'apocalyptique et ce type désigne le Messie des temps futurs que toutes ces apocalypses représentent comme imminents.

C'est ce type que le Maître a choisi pour se désigner lui-même et ce type est, par essence, eschatologique. Je veux dire que Jésus, nous le verrons bientôt, tout Messie qu'il se sent et se sait, projette néanmoins cette dignité dont il est certain dans un avenir prochain, très prochain, exactement comme le Royaume de Dieu lui-même qui va venir.

Aux yeux de Jésus, le choix de cette désignation messianique, qu'avaient créée les siècles antérieurs, avait, semble-t-il, un double avantage. Elle était indicatrice du rôle auquel il prétendait et dont il était certain, mais en même temps cette notation avait quelque chose de réservé et ne devait se montrer qu'aux esprits réfléchis.

Le nom de Fils de l'homme lui rappelait sans cesse ce qu'il prétendait être et plaçait devant ses yeux la conviction et le but de sa vie : le royaume qui va venir et dont il sera le Messie. Ce nom, pour lui, projetait dans le royaume toute sa

[1] J. Weiss, ouv. cité, p. 163. — Voici encore quelques textes d'Hénoch, également caractéristiques : XLVIII, 2 ; LXXII, 7, 9-14, etc. Voy. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Seconde édition 1898, second vol. p. 527.

lumière et tous ses trésors, mais s'il donnait à entendre qu'il était le Messie, il ne jetait pas en pâture aux foules ignorantes et passionnées une pensée, une passion propre à réveiller tous les appétits. Le nom de Fils de l'homme, moins connu, moins significatif que les autres, était plus ou moins demeuré dans les écoles et n'offrait pas les dangers d'autres désignations plus courantes. Il avait, dirai-je, quelque chose de presque ésotérique.

C'est un caractère frappant de l'œuvre de Jésus, que les évangiles indiquent clairement, des historiens récents ont raison de le relever, que la manière réservée, on dirait presque timorée, qu'il a observée dans son messianisme.

Non seulement il défend aux malades que sa miséricorde a guéris de dire, quand ils l'ont pressenti, qu'il est le Fils de Dieu, autrement dit le Messie [1], afin d'éviter l'inévitable, la dangereuse confusion entre son messianisme tout imprégné de religiosité et d'héroïsme moral, jusque dans ses représentations apocalyptiques elles-mêmes, avec le messianisme tout politique, tout charnel de ses compatriotes ; mais il met à sa proclamation, même indirecte [2], une réserve, je dis plus, une pudeur caractéristique. On dirait qu'il désire et qu'il veut faire surgir cette confession du cœur même de ses adhérents alors qu'il les aura conquis en grand nombre et préparés et insensiblement amenés à la faire. Il prépare les siens au royaume qui va venir et il ne saurait prématurément leur jeter comme une pâture dangereuse cette haute pensée. A cet égard le titre de Fils de l'homme qui disait délicatement son messianisme, sans le proclamer à tout venant, mais en attirant l'attention des âmes les plus profondes, était admirablement choisi et, dans ce fait, je crois reconnaître un des côtés, et non le moins frappant, de la pédagogie du Maître. Il ne veut à aucun prix du messianisme politique et charnel, il prépare le messianisme moral, traversé d'une haute spiritualité, malgré les traits apocalyptiques qu'il a hérités du passé et s'il n'a pas totalement réussi à vaincre ce messia-

[1] Mat. VIII, 4 ; IX, 31, etc.

[2] Marc II, 28 ; Luc XI, 31-32, etc.

nisme charnel, même chez ses disciples, si même il a été en apparence vaincu par ses basses tendances, du moins a-t-il déposé quelques germes précieux qui lèveront chez les Paul et plus tard dans les écrits johanniques.

A ce sujet, nous avons, entre autres, deux textes extraordinairement impressifs, sur lesquels, avec J. Weiss[1], je voudrais un instant attirer l'attention. Ce sont tout d'abord les textes parallèles de Mat. X, 32 et de Luc XII, 8.

Le premier synoptique dit dans le discours missionnaire aux Douze : « Quiconque me confessera devant les hommes, *je* le confesserai aussi devant mon Père qui est dans les cieux. » Luc de son côté s'exprime ainsi : « Qui me confessera devant les hommes, le *Fils de l'homme* le confessera aussi *devant les anges de Dieu.* » Au dire des plus compétents exégètes, la tournure qu'emploie Matthieu, plus simple, plus aisée est sans doute ici, comme souvent, une amélioration littéraire, tandis que Luc a probablement une forme plus rapprochée des Logia hébreux de l'apôtre péager.

La manière dont les textes cités, dit encore le professeur de Marburg[2], mettent en parallèle le *moi* et le *Fils de l'homme*, montrent une fois de plus que Jésus évite soigneusement de s'identifier avec le Messie glorifié qui, pour lui, reste toujours une grandeur eschatologique, réservée à un prochain avenir. Il en parle comme d'une chose qui sera et, si l'on veut bien réfléchir, cette manière, au premier abord étrange, de s'exprimer est au fond des plus naturelles. Si Jésus, dans son sentiment intérieur, a jugé impossible de dire par exemple : C'est moi qui suis le Messie, ou bien c'est moi qui suis le Fils de l'homme de Daniel, on comprendra, sans même parler des motifs indiqués plus haut, que sa réserve profondément humble l'ait empêché d'exprimer hautement ses espérances d'avenir et de dire, par exemple, sans autres : Je reviendrai sur les nuées du ciel. Tout homme quelque peu délicat éprouverait exactement ce même sentiment.

Paul, le grand apôtre, parle quelque part des visions et

[1] J. Weiss, ouv. cité, p. 107.

[2] J. Weiss, ouv. cité, p. 168, 169, 170.

révélations[1] dont il a été privilégié. Il ne le fait pas volontiers, mais avec une visible retenue. Quand il ne peut faire autrement que de communiquer aux autres ces faits de sa vie intérieure, il le fera avec une pudeur accentuée et presque à contre-cœur. Il parle d'un homme en Christ[2] qui a fait ces profondes expériences à peu près comme si cet homme était quelqu'un d'autre que lui-même.

De même Jésus aura, en parlant et pour parler de ses préoccupations centrales, adopté avec reconnaissance ce nom spécifique de Fils de l'homme qui lui permettait, si je puis ainsi dire, de faire vibrer la corde des sentiments qui le remuaient jusqu'au fond de son être, sans les faire résonner dans l'âme de ceux que paralysaient les aspirations du messianisme politique et charnel qu'il avait, en des heures de réflexions et de luttes morales, définitivement exclu de son programme[3].

Car il importe, pour saisir l'âme du Maître dans toute sa profondeur, d'avoir toujours devant les yeux l'inspiration centrale du royaume de Dieu qui va venir et autour duquel se groupent en un faisceau toutes les pensées, toutes les sentences qu'il a exprimées. Ce royaume de Dieu, nous l'avons souligné et le répétons encore, est pour Jésus une grandeur eschatologique qui n'est pas, mais qui va incessamment se réaliser; dès lors, s'il se sait, s'il se sent le Messie de ce royaume, cette pensée, cette haute espérance, disons mieux, cette certitude immense a, elle aussi, une part de futur. Il se sait le Messie; on dira plus exactement encore, il sait qu'il *sera* le Messie et cette perspective qui se prépare, qui est un secret à demi révélé, le préoccupe sans cesse; il la voit devant lui lorsqu'il considère les succès de ses disciples envoyés en une tournée d'évangélisation et il contemple alors, dans les tressaillements de son âme, Satan tombant du ciel, comme un éclair qui, de la nue profonde, rejoint le sol[4]; il la voit encore et se réjouit lorsque, en présence des rabbins soupçonneux et inquiets, il refuse le miracle qu'on lui réclame et parle et de Jonas et de Salomon et ces figures le transpor-

[1] 2 Cor. XII, 1 et s. — [2] 2 Cor. XII, 2. — [3] Mat. IV, 1-11. — [4] Luc X, 18.

tent vers sa préoccupation constante et il s'écrie avec force : Et voici, sous vos yeux plus que Salomon[1] ! allusion certaine au messianisme dont il attend la proclamation en même temps que celle du royaume. Outre ces heures où vibrent les cordes intimes, il montrera ce messianisme autant qu'il peut le montrer en s'appelant sans cesse le Fils de l'homme. Plus il avance dans sa carrière, plus les temps deviennent graves, les oppositions et les hostilités dangereuses, plus deviennent nettes et solennelles ses affirmations messianiques.

Nous constatons ce progrès, ou cette élévation, tout particulièrement à l'heure la plus solennelle de sa vie, racontée en substance, d'une façon identique, par les trois synoptiques[2]. Jésus, arrêté par Judas de Kerioth et sa troupe, est amené, aux premières heures de la matinée du 14 nisan, devant le tribunal ou le sanhédrin. On l'interroge sur les dépositions de quelques témoins à charge qui l'accusent d'avoir dit qu'il pouvait détruire le sanctuaire et le reconstruire en trois jours, une pensée qui fait pressentir la déchéance de la Thorah et que le diacre Etienne reprendra sous une forme analogue. C'était un propos lancé, dans la dernière semaine[3], et qui avait été déformé, en plusieurs variantes, par le bruit public. Aussi, les témoignages ne sont-ils pas concordants, dès lors, légalement peu concluants. En face d'eux, le Maître interrogé garde le silence ; alors, le grand prêtre, directeur des débats, pose à l'accusé la question centrale face à face et produit ainsi une diversion qui amènera la perte du Galiléen. Il adjure Jésus de dire ouvertement si, oui ou non, il est le Messie. Alors, à cette heure solennelle et unique, lui, qui toujours avait parlé avec prudence et réserve de cette certitude intime, ne peut plus se taire. Son devoir est de parler et de dire ouvertement, sans ambages, ni précautions qui seraient vaines d'ailleurs, la substance même de ses certitudes. Son âme est agitée, la conviction de sa vie qu'il est, qu'il sera le Messie, le fait tressaillir, et devant le

[1] Mat. XII, 42.

[2] Mat. XXVI, 57-75 ; Marc XIV, 53-72 ; Luc XXII, 54-71.
Voir Holtzmann. *Leben Jesu*, 1902.

tribunal qui le condamnera, en face de tous ces regards des prêtres et des rabbins qui sont fixés sur lui, il lâche une catégorique affirmation. Es-tu le Messie? — Je le suis — et alors il ne craint pas d'y ajouter ce texte de Dan. VII, 13, qui est comme le court commentaire de ce qu'est le fils de l'homme : « *Dès l'heure présente*, s'écrie-t-il, tant est forte sa conviction, vous allez voir le Fils de l'homme s'asseoir à la droite de la puissance et venir sur les nuées du ciel. » Toute sa conviction est là, claire, lumineuse. Il a senti et compris le plan de Dieu qui veut que le Messie passe par la mort, mais après la mort, il ressuscitera et alors se manifestera le royaume dont il est le roi. Du ciel il va revenir sur les nuées.

Il n'y a pas de parole qui, plus clairement, nous dise ce qu'est le Fils de l'homme ; elle nous montre que pour Jésus ce terme désignait sûrement le Messie, et à l'heure où il va mourir, devant ses juges, il le proclame enfin avec une sainte hardiesse.

Mais ici se pose la seconde question que nous avons rappelée au commencement du présent article. Quand, depuis quand ou à quel moment de sa carrière Jésus s'est-il su le Messie ?

Les réponses des historiens diffèrent et je rappelle les trois essentielles qui ont été données. Les uns se prononcent pour la fin du ministère et se concentrent, en quelque sorte, sur la scène de Césarée de Philippe [1], d'autres désignent le baptême [2] de Jésus, quelques-uns, enfin, comme Wrede de Breslau, dans son récent ouvrage [3], nous disent que le Maître ne s'est jamais donné lui-même comme le Messie.

Nous pouvons être très bref sur le premier point de vue. Il est représenté, entre autres, par Renan [4], qui voit dans la proclamation de Césarée de Philippe, comme une dernière tentative desespérée de conjurer la ruine, puis, avec infini-

[1] Mat. XVI, 13-20 ; Marc VII, 27-30 ; Luc IX, 18-21.

[2] Mat. III, 13-17 ; Marc I, 9-11 ; Luc III, 21-22.

[3] Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, 1901.

[4] Renan, *Vie de Jésus*, 15e édit., p. 320-347.

ment plus de science et de sérieux, par Theod. Keim[1] et Albert Réville[2]. Mais, si l'on y regarde d'un peu près, la scène que nous venons de rappeler n'est nullement celle d'une proclamation messianique par le Maître lui-même, mais bien le moment où il interroge ses disciples sur l'état de l'opinion à son égard et sur leur propre opinion. C'est l'heure, où dans sa vie errante, au pied de l'Hermon, au milieu des oppositions croissantes des théocrates, il sent le besoin de recueillir la pensée des siens, d'autant plus qu'il va leur annoncer l'inévitable catastrophe qui s'approche et que les apôtres ne pouvaient rattacher à leur foi messianique.

Ce n'est pas Jésus, ce sont les apôtres ou tout au moins quelques-uns des apôtres qui, par la bouche de Pierre, confessent la messianité dont Jésus lui-même avait, depuis longtemps, conscience.

A lui seul, ce titre de Fils de l'homme, que Jésus a employé dès les débuts de son ministère, prouverait, si nous l'avons bien compris, que sa conscience messianique, disons sa certitude messianique, a une date beaucoup plus ancienne.

Aussi, avec Jean Weiss[1], pensons-nous, qu'en somme, il faut placer le début du messianisme, ou tout au moins, cette distinction est plus qu'une nuance, la certitude qu'a eue Jésus d'être le Messie, dans la scène du baptême. C'est là, du moins, que nous pouvons clairement saisir le fait. La tradition évangélique est, sur ce point, semble-t-il, constante et positive. C'est là, au bord du Jourdain, en sortant de l'eau du fleuve, que le Nazaréen perçut, il n'importe sous quelle forme, ce clair sentiment, cette ineffable certitude : Tu es *mon fils*, c'est-à-dire, tu es le *Messie*. On définirait bien l'heure du baptême de Jésus en disant que parti de Nazareth, sa bourgade natale, pour aller auprès du prophète du Jourdain, il y revint avec la certitude divine que Dieu le destinait au messianisme. Il y venait avec des pressentiments peut-être, avec des incertitudes et des hésitations aussi, ne fût-ce que pour se

[1] Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*. 1871, t. II, p. 542-552.

[2] Réville, A., *Jésus de Nazareth*, 1897, II, p. 181-207.

[3] Ouv. cité, p. 134-158.

joindre, avec tant d'autres de ses compatriotes, par le baptême, dans l'eau lustrale, à la communauté de ses frères qui, avec Jean-Baptiste, se préparaient à recevoir le Messie qui va venir et qui tiendra en la main son van pour opérer le jugement et il rentra en Galilée avec cette conviction certaine, irréfragable : Tu es, tu dois être le Messie et tu le seras.

Voilà le fait dans son essence. On peut l'analyser encore, en chercher les comment et les pourquoi. Mais, ici, l'histoire reste muette ou à peu près muette, pour nous montrer, une fois de plus, que nous ignorons le commencement des choses et surtout des plus grandes. Vous vous promenez, en un jour d'été qui annonce l'orage, dans la forêt ; le lendemain, vous contemplez, sur ces tapis de mousse, une infinité de clous d'or, qui sont le produit de la nuit. Vous ne les avez ni vu, ni entendu, si je puis ainsi dire, se produire. Ils sont là et c'est tout. Il en est ainsi de tous les commencements de la vie intérieure et s'il m'est permis de rapprocher des phénomènes spirituels, je comparerais volontiers ces commencements du messianisme de Jésus aux expériences de l'apôtre Paul qui nous dit, de sa conversion à l'Evangile, qu'elle est un fait voulu et produit par Dieu lui-même, qui a jugé bon de révéler son fils en lui. Voilà son baptême. « Lorsqu'il plut à Dieu, écrit-il dans les Galates[1], qui m'a mis à part dès le sein maternel et m'a appelé par sa grâce, de révéler son fils en moi.... » Voilà tout le drame. Il en est de même du messianisme du Maître.

« Si aujourd'hui, dit d'autre part et très bien Jean Weiss[2], nous ne pouvons saisir la prédication et la vocation des prophètes israëlites, sans les visions, les appels et les extases, dont ils nous parlent comme d'expériences positives, pourquoi devrions-nous, à propos du plus grand des prophètes et au mépris de la tradition, renoncer à une explication de son action ? Se sentir appelé à la vocation prophétique, c'est ce que ne dira aisément aucun homme réellement honnête, humble et pieux. Il faut qu'il se produise des faits, des

[1] Gal. I, 15-16.

[2] Ouv. cité, p. 155.

expériences qui l'obligent, qui le forcent de prendre sur lui cet appel. D'autre part, toute la manière de Jésus interdit de penser qu'il s'est, de lui-même, élevé à la carrière prophétique. »

C'est même un de ses caractères spécifiques que l'œuvre à laquelle Dieu l'a appelé et qui se présente à nous dans les cadres du messianisme, ait pour cachet particulier d'être une haute et profonde intuition divine. Car nous n'en sommes plus guère à ces conceptions enfantines qui nous parlaient d'un plan qu'aurait eu le Maitre. Il n'est pas un politique qui a souci de ses électeurs ; mais un homme qui a conscience de manifester Dieu, de montrer Dieu, une œuvre qui est bien la plus centrale et la plus haute que puisse rêver un être humain.

L'histoire ne nous dit rien ou presque rien, disions-nous plus haut, de la manière dont s'est formé en Jésus l'appel divin au messianisme, dont il a eu une si profonde conscience. C'est une germination intime et secrète comme celle du monde végétal. Et pourtant il existe un texte qui pourrait mieux nous expliquer et mieux nous faire pressentir vaguement les éléments de ce développement. C'est un filet de lumière dans cette nuit profonde.

Je songe au récit de Luc [1], qui nous raconte une visite des parents de l'enfant Jésus à Jérusalem, lors d'une fête pascale. Nous ne songeons point à discuter ce récit contesté et partiellement contestable. Il appartient au protévangile et s'il a pour auteur un chrétien essénien, du moins un homme sympathique à cette tendance, il est pour le moins étonnant qu'il signale avec intérêt ces rapports de Jésus avec le temple et son sacerdoce avec lequel l'essénisme avait totalement rompu. Il est possible et probable qu'au milieu de détails peut-être controuvés, nous ayons ici un reste d'une tradition exacte et ici je pense avant tout au mot lumineux de l'enfant de douze ans qui naïvement, aussi naïvement que pourrait le faire une véritable nature enfantine, s'écrie : « Ne saviez-

[1] Luc II, 40-52.

vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon père[1] ! » On dirait que cette intuition de la paternité de Dieu, qui est la plus haute et la plus sublime des révélations que Jésus ait fournies à l'humanité, ait germé dans l'âme du fils de Joseph avec sa piété enfantine. Elle est là, elle apparaît, éclairant de sa lumière des ténèbres profondes et si l'on considère le ministère de Jésus il est très naturel de rattacher à cette intuition primitive toutes ses affirmations si originales sur le Père qui est aux cieux. En la forme personnelle que le Maître a donnée à sa pensée particulière quand il proclame Dieu son père et notre père, cette *intuition religieuse*, je souligne ces deux mots, ne procéde directement ni de la religion d'Israël, où pourtant se rencontrent les affinités les moins lointaines, ni de la philosophie païenne. Elle est, dans son sens profond et vrai, absolument originale et c'est elle qui, mieux que tout autre chose, note l'individualité spécifique du Nazaréen.

Quoi qu'il en soit, en partant de cette intuition aussi bien, pour fixer des textes, que de cette parole du même Luc qui nous rapporte en un seul mot les trente années qui séparent l'enfance de Jésus de sa maturité consciente en disant : « Et Jésus croissait en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et les hommes[2], » il est permis non pas d'affirmer mais de se représenter le développement de Jésus, spécialement la manière dont s'est épanoui jusqu'au baptême son messianisme. Ici, je le note avec une énergie toute spéciale, nous ne sommes plus en face des faits de l'histoire, mais en face des représentations qui permettent le prolongement des lignes connues.

Comme l'ont très bien remarqué Hase dans sa *Vie de Jésus*, qui tout naturellement rappelle les préoccupations passées, et partiellement Théodore Keim, on peut dans cette nuit de trente années qui précédent le baptême du Maître et les jours où il arriva aux certitudes de sa messianité concevoir deux chemins de croissance, le chemin du génie et le chemin, di-

[1] Luc II, 49.
[2] Luc II, 52.

rais-je, de la croissance naturelle. Tous les deux sont des hypothèses, je le note encore, mais des hypothèses plausibles.

Prenons le chemin du génie. C'est lui surtout qui se rattacherait à la parole de Luc. C'est ici qu'il faudra parler d'intuition. Dès l'enfance, à douze ans déjà, le fils de Joseph a le sentiment profond, naïf dans sa sublimité, que Dieu est son père. Il le dit à ses parents comme une chose qui va sans dire, sans affectation d'aucune sorte. On a eu, paraît-il, dans l'histoire humaine des phénomènes pareils. Plus d'un homme devenu grand a eu dès l'enfance le pressentiment, absolument inconscient d'ailleurs, de sa destinée. Tel homme de guerre, paraît-il, tel politique, tel peintre ont dénoté dès l'enfance, à la manière de l'enfance, les qualités qui les noteront plus tard, et Jésus, à son tour, aurait passé par le même chemin. C'est celui du génie que n'expliquent ni les hérédités, ni la race, ni le milieu, création pure qui précisément est sa marque distinctive. Je ne contesterai pas ce chemin possible. Dans la nuit où nous sommes, c'est assurément déjà un éclair qui illumine un instant la route, mais en tous cas, quelle qu'elle soit, cette route redevient ténèbres, et l'on prendra à peine cet éclair pour un poteau indicateur.

Mais voici le chemin de la croissance naturelle, qui n'est pas beaucoup plus net, mais peut-être moins inaccessible à notre esprit habitué à chercher invinciblement le pourquoi des choses. S'il ne repose pas davantage que l'autre sur des faits connus, du moins est-il en sa forme hypothétique plus accessible à nos habitudes ordinaires de pensée.

Jésus pendant ses trente premières années a vécu dans la bourgade du haut plateau galiléen. Il a de bonne heure, je ne note que les traits essentiels de l'hypothèse, travaillé dans l'atelier de son père. Sa nature contemplative le portait à l'observation des choses et des hommes. Il assiste au culte synagogal, il s'approprie peu à peu les espérances religieuses de son peuple, les sonde et les mûrit dans son cœur. Plus énergiquement et plus religieusement que d'autres il attend et salue en pensée le roi de l'avenir. Les années passent qui le grandissent et le mûrissent. Il attend toujours. Il

assiste avec ses compatriotes à l'agitation que produisit la révolte de Judas de Galilée. Son cœur s'émeut à la pensée que peut-être c'est le Messie qui approche. Mais Judas est écrasé, c'est la nuit, le Messie ne vient pas. Alors son âme religieuse met à profit les espérances déçues. Ce ne seront pas les hommes qui feront le royaume ; c'est Dieu qui le donnera et Dieu seul. Et si toi-même tu étais ce Messie ? Cette pensée éclate dans son cœur, il la repousse comme une tentation. Cette pensée revient et revient encore et toujours dans son âme ; elle lui devient une hantise qui peu à peu commence à le gagner ; il passe par les alternatives du doute qui l'assaille et des certitudes qui l'obsèdent.

C'est au milieu de ces réflexions et de ces combats moraux qu'arrivent à Nazareth, les bruits, les nouvelles de l'action de Jean-Baptiste. Avec d'autres le Galiléen est transporté ; il court sur les bords du Jourdain, se laisse gagner, et il veut se joindre du fond du cœur à la communauté qui se prépare à recevoir le Messie qui va venir. Il se fait baptiser et voilà que retentit en son âme la réponse aux prières et aux hésitations passées. « *Tu es mon fils !* tu seras le Messie. »

Assurément, me semble-t-il, ce chemin psychologique dont il serait facile de dessiner plus vivement les horizons, est, dans la nuit où nous sommes, plus compréhensible, plus analogue à nos chemins divers que celui que nous appelions tout à l'heure le chemin du génie.

Quoi qu'il en soit, l'un et l'autre et tous ceux que la pensée pourra imaginer aboutissent à nos conclusious dernières, aux faits connus que nous rappelons encore en une courte thèse :

D'après les synoptiques, écho de la plus ancienne tradition évangélique connue, c'est au baptême du Jourdain que Jésus de Nazareth paraît avoir reçu une nette conscience de son messianisme, qu'il a caractérisé durant tout son ministère comme l'œuvre du Fils de l'homme.

Voilà en substance nos conclusions, il en est une autre qui actuellement est très discutée et qu'a mise en relief le livre de Wrede[1], professeur à Breslau.

[1] Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. 1901.

III

Les vues de Wrede ont ceci d'intéressant qu'elles remettent devant nos yeux deux questions à la fois ; le problème du messianisme d'une part et le problème de la composition de nos synoptiques d'autre part. C'est, à mon sens, de ce dernier côté que l'étude de Wrede, qui a été très discutée [1], offre le plus d'intérêt et de profit. Nous résumerons ici brièvement sa pensée sur le messianisme, exactement sur le « secret messianique » de Jésus qui, dans tous les cas, mérite d'être considérée de très près, de plus près encore que je ne puis le faire dans le cadre de cette étude générale des principaux problèmes de la vie de Jésus.

Voici en substance les vues sur le messianisme, du professeur de Breslau. Il note tout d'abord, comme un des traits spécifiques de l'évangile de Marc, qu'il considère avec nous, comme le plus ancien, le secret messianique. Chez notre évangéliste, cette mention est pour ainsi dire stéréotype, on dirait presque classique [2]. C'est le cas avant tout dans les guérisons des démoniaques. Ces possédés reconnaissent Jésus comme le Messie, avant que jamais personne ne l'ait reconnu comme tel, avant même que Jésus lui-même se soit jamais déclaré le Messie. Le Maître leur interdit sévèrement de le proclamer, il ne veut pas de cette anticipation dangereuse. Wrede déclare, sans preuves bien positives d'ailleurs, que ces faits sont peu dignes de confiance, d'autant plus qu'on ne se rend pas compte comment ces malades sont arrivés à saluer toujours comme Messie un homme qui n'a jamais prétendu qu'il l'était. (?) Par contre, on se rend aisément compte com-

[1] Je signale en particulier la critique que Bousset de Göttingue a consacrée au livre de Wrede et que je mets largement à profit dans ces pages : *Theol. Rundschau*. Cahiers d'août et septembre 1902. O. Holtzmann, *Das Messiasbewusstsein und seine neueste Bestreitung*. Giessen 1902, puis un article du même auteur dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 1901, p. 205-274. Voyez encore l'article de Baldensperger dans la *Theol. Litteraturzeitung* de Schürer 1902.

[2] Marc I, 23-25 ; I, 34 ; III, 11 ; V. 6 ; IX, 20. Voy. Wrede, ouv. cité, p. 23-51.

ment, dans la mentalité de l'époque, des puissances démoniaques peuvent être conçues comme faisant soupçonner la messianité de Jésus. Mais ce serait là, au dire de Wrede, un trait légendaire qui montrerait Jésus chassant les démons afin qu'ils ne puissent pas éventer son messianisme.

On jugera de même façon les traits analogues qui, à propos d'autres infirmités, paralysies, etc.[1], guéries par Jésus, amènent le Maître à défendre la divulgation de la guérison. Toutes ces interdictions, dont Wrede ne croit pas possible de trouver le motif et qui d'ailleurs ne sont jamais suivies de l'effet voulu, sont sujettes à caution, si on les prend dans leur sens historique. Plus Jésus défend, plus sa renommée de guérisseur se propage. Les mentions de cette sorte ont chez l'évangéliste un autre but que le but prochain.

A cette première observation s'en ajoute, au dire de Wrede, une seconde également caractéristique. A entendre le second synoptique, le but de la prédication en paraboles de Jésus est de voiler le mystère du royaume de Dieu et nullement, comme le dit l'opinion vulgaire, de rendre plus aisée, par le moyen de cette figure, la compréhension des vérités enseignées. « A vous, dit Jésus, selon l'évangéliste, il est donné de pénétrer le mystère du royaume de Dieu ; mais à ceux du dehors, tout arrive sous forme de paraboles, afin que, tout en regardant parfaitement ils ne voient point, tout en entendant parfaitement ils ne comprennent point, et cela pour qu'ils ne se convertissent pas et qu'il ne leur soit point pardonné[2]. » A ces « gens du dehors, » aux profanes, en un mot, sont opposés les disciples auxquels Jésus révèle ses secrets, lorsqu'ils sont seuls entre eux, dans l'intimité de la chambre haute dont il faisait son domicile habituel.

Cette conception des choses repose, comme Julicher[3] l'a du reste montré dans sa classique étude des paraboles, sur le fait que la similitude paraît de prime abord avoir été saisie surtout dans le monde gréco-latin auquel s'adresse Marc,

[1] Marc I, 43-45 ; V. 43; VII, 36; VIII, 23-26.

[2] Marc IV, 10-12.

[3] Julicher, *Die Gleichnisse Jesu*, 2 vol., 2e édition.

comme un enseignement ésotérique. Elle procède de la pensée que dans l'enseignement du Maître il y a un côté populaire et un côté ésotérique. En tout cas, selon Wrede, dont à cet endroit nous ne comprenons pas très bien l'interprétation, même dans la parabole le secret messianique serait en première ligne renfermé. Nous aurions ainsi deux formes de ce dernier, d'une part les défenses de Jésus de le proclamer Messie et d'autre part son enseignement parabolique qui serait un des modes particuliers de son ésotérisme messianique.

La preuve ou la clef de cette pensée de Marc, le professeur de Breslau pense la trouver dans Marc IX, 9. Après la transfiguration, en descendant de la montagne, le Maître fait défense à ses disciples « de raconter à personne ce qu'ils venaient de voir, *si ce n'est lorsque le Fils de l'homme sera ressuscité d'entre les morts.* » C'est ici que le second synoptique souligne son point de vue: La messianité de Jésus est voilée durant la vie du Maître; elle ne sera pleinement mise en lumière qu'après la mort et la résurrection. C'est pourquoi les démons ne doivent pas la proclamer, c'est pourquoi aussi Jésus défend la publication de ses miracles, qui sont donnés comme des signes ou des preuves de sa messianité. Aussi tout son enseignement a-t-il pour le peuple comme un voile qui ne le laisse que faiblement transparaître.

« Voilà pourquoi, ajoute Bousset dans l'article indiqué, pour Marc la messianité de Jésus est en somme comme un mystère divin. Pour lui, Jésus n'est plus le Messie dans le sens du judaïsme [1], mais le fils surnaturel de Dieu, qui est d'une essence spécifique que lui a communiquée l'Esprit au jour du baptême. » Wrede estime, d'une façon erronée, à mon avis, que devant le sanhédrin [2], Jésus se donne, selon Marc (?), comme le fils surnaturel de Dieu, d'une essence particulière, car, ajoute-t-il avec l'ancienne orthodoxie, ce n'au-

[1] Wrede, ouv. cité, p. 65-81.

[2] Marc XIV, 61-63. Je note en passant que Marc a partout sensiblement la même forme que Matthieu, qui l'a tirée du second synoptique.

rait point été au sens juif un blasphème[1] que de se prétendre le Messie. Dans un autre texte encore[2], le centenier, qui est au pied de la croix, reconnaît Jésus comme le Fils de Dieu, au sens supérieur.

Tel est, en substance, le premier argument par lequel Wrede établit, chez Marc, ce qu'il appelle le secret messianique. Il nous en donne un second, sinon plus probant, tout au moins également intéressant.

Le professeur de Breslau note, avec insistance, combien souvent apparaît, dans Marc, l'absolue inintelligence des apôtres à l'égard des enseignements de leur Maître. Cela est surtout frappant, lorsque Jésus veut, en quelque sorte, les préparer à ses souffrances. Ce sont les prédictions, déjà notées plus haut[3], relatives à la passion, à la mort et à la résurrection du Fils de l'homme[4]. Wrede ne trouve pas ces données éclairantes. Il ne nie pas sans doute le fait en lui-même, mais il estime que la forme sous laquelle ces textes nous sont parvenus indique leur caractère peu historique[5].

Ces prédictions ne sont guère que des sommaires et des sommaires peu variés de l'histoire de la passion; chose étrange, ce sont, fait absolument rare, des prophéties qui ont eu leur accomplissement littéral, ce qui fait songer à des oracles *post eventum*. Mais ces paroles deviennent claires quand on comprend que la communauté primitive, partant de son postulat primordial, devait admettre, en fait, que Jésus avait nettement prévu ses souffrances et sa mort. Dès lors, insensiblement, elle a déformé la tradition évangélique dans le sens de son postulat.

On remarquera, en outre, que ces prédictions, toutes ou à peu près toutes, sont mises en un étroit rapport avec l'inintelligence des disciples. Marc ne parle pas d'une éducation des apôtres, mais les montre, du commencement à la fin,

[1] Marc XIV, 63.

[2] Marc XV, 39.

[3] Wrede, ouv. cité, p. 81-114.

[4] Marc VIII, 31 ; XIV, 7, 18-24, 27, 41 ; X, 38 ; XII, 6 et 10, etc.

[5] Marc IV, 13 ; IV, 40 ; VIII, 16-21 ; IX, 19, etc.

absolument oblitérés en face des révélations persistantes de leur Maître.

De ce fait comme du précédent, il faut tirer une conséquence : Dans la pensée de Marc, Jésus se révèle aux disciples comme il n'a pas pu se révéler au peuple, mais pour eux, comme pour le peuple, ses révélations demeurent lettre close, et de ce point comme du premier, il faut dire, selon Marc, que, d'après le plan de Dieu et la volonté de Jésus, le secret messianique ne doit être éclairci qu'après la mort et la résurrection du Maître.

Que résulte-t-il de ces faits ? Une telle conception du secret messianique semble exclure logiquement toute description de la vie de Jésus et, d'autre part, dans cette conception que Marc partage avec son époque, toute l'œuvre du Maître, son enseignement comme ses miracles, est en fait une constante démonstration, une démonstration voulue de son messianisme. Néanmoins, ces deux directions, d'apparence antithétique, sont au fond concordantes : Jésus ne cesse de manifester son messianisme, mais sans cesse ce messianisme reste un mystère et doit le rester.

Il en résulte que le jugement de Marc ne repose plus sur les faits et qu'il n'a plus une idée vraie sur la vie de Christ. Des données et des conceptions postérieures ont étendu un voile sur l'histoire proprement dite et, à cet égard, le second synoptique aurait, avec l'évangile de Jean, une étroite parenté. Mais, tandis que celui-ci absorbe, en quelque mesure, les faits dans l'idée fondamentale qui inspire l'écrivain, Marc avait conservé une tradition historique, déformée sans doute, mais plus concrète. C'est dire que l'évangile de Marc n'est pas, comme aujourd'hui on est encore disposé à le croire, le témoignage le plus historique de la vie de Jésus, bien qu'à d'autres points de vue, Wrede n'entende nullement diminuer sa valeur et accorde la plupart des faits de la conception aujourd'hui reçue par l'histoire littéraire.

Mais, c'est notre dernière question, cette conception du « secret messianique » qui domine le second synoptique est-elle historiquement explicable ? Wrede estime que dans la

communauté primitive, comme l'indiquent du reste les lettres de Paul et même les Actes des apôtres, on est parti de la représentation que c'est par la résurrection que Jésus a été déclaré Messie ou Fils de Dieu[1]. Telle serait la plus ancienne pensée de l'Eglise et cette pensée est encore conservée dans le fait que la communauté chrétienne des premiers jours parle, non pas, comme nous, d'un retour du Messie mais de sa venue, de sa présence ou parousie. Il résulterait de là ce fait capital, sur lequel nous n'avons plus le temps d'insister, c'est que historiquement Jésus ne se serait jamais prétendu le Messie, mais que cette pensée ou cette conception s'est formée peu à peu, à mesure que tout le tableau de Jésus se concentrait sur la question messianique et, au fond des choses, si nous comprenons bien le professeur de Breslau, la conception du secret messianique, que représente Marc, indiquerait que, du temps de la vie du Maître, cette pensée avait été secrète, indirectement affirmée et soigneusement, mystérieusement gardée par lui-même. Marc nous donnerait ainsi comme le premier échelon de cette évolution qui aboutira, sous une forme nouvelle, au quatrième évangile puis à la christologie spéculative. L'évangéliste n'est pas, néanmoins, le créateur de cette pensée qui doit être née à une époque où l'on ne soupçonnait pas encore le messianisme historique de Jésus, qui en fait, c'est la conclusion dernière du volume, ne se serait jamais donné pour le Messie.

On comprend que ces conceptions nouvelles aient suscité un débat qui dure encore. Nous n'entrerons pas ici dans une critique détaillée de cette vue de l'histoire évangélique qui présente un grand intérêt. Bornons-nous, en terminant, à deux remarques principales, une observation historique proprement dite et une remarque d'ordre littéraire.

Le vice des vues de Wrede, dont, en tous cas, nous tirerons profit et avertissement, me paraît surtout reposer sur l'interprétation qu'il donne du texte de Marc IX, 9, relative à la défense de Jésus de parler de sa transfiguration avant que le Fils

[1] Rom. I, 3-4 ; Phil. II, 6 ; Act. II, 36.

de l'homme fût ressuscité des morts, c'est, au fond, le pivot du système historique du professeur de Breslau et nous sommes surpris qu'il ait choisi un pivot aussi faible pour une si large construction. Qui ne voit, en effet, que dans la pensée de l'évangéliste cette remarque s'applique exclusivement au récit de la transfiguration qu'il vient de faire et n'a nullement la portée d'une thèse générale comme le voudrait Wrede. Cette remarque est strictement limitée à la transfiguration, « elle n'est, comme le dit Bousset, que la formule qui doit expliquer comment une narration, d'ailleurs légendaire, tardivement entrée dans le cycle des récits de la vie du Maître, a pu être ignorée auparavant[1]. »

D'autre part, voici la remarque littéraire : Le livre dont nous venons de donner un rapide aperçu et qui mérite une critique de détails qui en montreront les erreurs nombreuses, a de nouveau, et c'était l'évidente intention de l'auteur, attiré l'attention sur le problème synoptique. Sans même modifier absolument les conceptions reçues au sujet de Marc, Wrede a attiré notre attention sur ce second synoptique qu'on se plaît généralement à considérer comme le plus ancien. Au livre de Wrede a répondu partiellement la belle publication de Jean Weiss[2] sur le plus ancien évangile. Un troisième et dernier article reprendra sur ces bases le problème synoptique.

[1] *Theol. Rundschau*, 1902, p. 348.

[2] J. Weiss, *Das älteste Evangelium*. Göttingue 1903.

CHARLES RENOUVIER

PAR

FRANK DUPERRUT

C'est il y a une trentaine d'années environ que l'influence de Ch. Renouvier a commencé de sortir du cercle restreint d'un petit nombre d'initiés pour s'étendre progressivement à un public plus nombreux de penseurs et de théologiens.

Aujourd'hui, sa tombe à peine fermée, attire plus fortement l'attention sur sa personne et sur son œuvre ; on jette un regard en arrière sur cette longue activité intellectuelle, on cherche à l'embrasser d'un coup d'œil dans sa totalité pour en saisir l'orientation générale et en apprécier, si possible, les résultats. C'est ce que nous voudrions essayer de faire très simplement ici, non en donnant un exposé complet du système de Renouvier, ce qui dépasserait le cadre de cette étude, mais en tâchant seulement d'en dégager quelques-uns des principes les plus essentiels.

La première impression que l'on ressent en face de cette œuvre, commencée vers 1842 et poursuivie jusqu'au moment de sa mort, en septembre dernier, est celle d'un labeur persévérant, infatigable, auquel a présidé une pensée directrice sûre d'elle-même, un plan longuement mûri et prémédité, et qui a réussi à épuiser presque entièrement le programme que son auteur s'était donné la tâche d'accomplir. Nous sommes ici en présence d'un grand *ouvrier* de la pensée et d'emblée nous nous inclinons et le saluons comme tel.

Cette activité s'est exercée dans plusieurs directions principales. Renouvier est d'abord un *historien*. Il connaît, mieux peut-être qu'aucun penseur du dernier siècle, l'histoire de l'esprit humain. Il s'est enquis, avec un soin, une attention, un scrupule extrêmes de tout ce que ses devanciers ont pensé sur les problèmes qui le préoccupent. Son attitude, à ce point de vue, est à l'antipode de celle de Spencer qui, on le sait, lisait fort peu et ignorait, par conséquent, en une certaine mesure, le passé.

Au contraire, Renouvier débute en 1842 par un *Manuel d'Histoire de la philosophie moderne* qui lui vaut une mention de l'Académie des sciences morales et politiques ; il y ajoute bientôt un *Manuel d'Histoire de la philosophie ancienne*. En 1855 paraît l'*Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques*, conçue sur un plan très personnel et profond, et semée d'aperçus ingénieux et suggestifs ; en 1896, une *Philosophie analytique de l'histoire ;* enfin, tout récemment, en 1901, une *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. On le voit, la préoccupation historique l'a accompagné toute sa vie ; toujours et partout, il a cherché à comprendre les réponses du passé et les a appréciées d'une façon presque toujours nouvelle et originale. Cela seul suffirait déjà à lui assurer un rang éminent parmi les penseurs contemporains.

Mais aucune des solutions antérieures ne le satisfaisait pleinement ; il en entrevoyait d'autres et il était de taille à produire lui-même une doctrine enchaînée, rigoureuse et systématique, telle qu'elle devait être digne de prendre place dans l'histoire de la philosophie comme un système propre et nouveau : ce système est le néo-criticisme.

Renouvier en pose les bases et la méthode dans ses *Essais de critique générale*, l'œuvre capitale de la première période de sa vie, et qui comprennent la Logique, la Psychologie et la Cosmologie du néo-criticisme.

En 1869, il expose et développe en deux gros volumes la *Science de la morale*. Enfin, en 1900, il résume et coordonne tout le système dans la *Nouvelle Monadologie*, à laquelle vient

s'adjoindre comme complément, en 1902, une étude substantielle sur le *Personnalisme.*

Si l'on ajoute à tous ces ouvrages l'action exercée par la *Critique philosophique*, fondée et dirigée par lui pendant vingt ans, avec son collaborateur et disciple M. Pillon, on verra qu'il y avait assurément là une force intellectuelle susceptible de créer un mouvement véritable de la pensée en France.

Renouvier avait eu, en outre, à un moment de sa vie, sous l'influence des circonstances ambiantes, des vues et des aspirations politiques et sociales, dont nous trouvons un écho dans son *Manuel républicain* des droits de l'homme et du citoyen paru en 1848; il était alors attiré vers les démocrates et les socialistes; mais après le coup d'Etat, il se borna aux études de philosophie pure.

Les questions religieuses attirèrent aussi son attention et la *Critique religieuse*, qui parut quelque temps en supplément de la *Critique philosophique* et groupa autour d'elle un certain nombre de protestants libéraux, tels que Félix Pécaut, donna au néo-criticisme l'occasion d'exprimer son point de vue en matière religieuse. Des préoccupations d'ordre pratique, suggérées par la nécessité de lutter contre le cléricalisme, poussèrent aussi Renouvier à entreprendre avec quelques amis une campagne en faveur de « l'inscription protestante », mais ce mouvement, dont le but était de rattacher au protestantisme, au lieu de les laisser flotter sans appui, les esprits détachés du catholicisme, n'eut qu'un effet restreint.

On voit dans combien de sens divers s'exerça l'effort de Renouvier et quelle capacité de travail il y avait chez cet homme d'une santé plutôt délicate, qui vient s'ajouter comme un exemple illustre à la longue chaîne de ceux qui ont manifesté par leur vie la force de la volonté et la puissance de l'esprit.

Voyons maintenant quelques-unes des idées directrices du système.

Le nom même de *criticisme* adopté par Renouvier montre dès l'abord qu'il se rattache à Kant. La *critique*, en philoso-

phie, examine la valeur et la compétence de nos facultés. Or, à la question : « Que pouvons-nous savoir ? » on sait quelle est la réponse de Kant dans la *Critique de la raison pure :* Nous ne connaissons les choses que comme elle nous *apparaissent*, c'est-à-dire revêtues de ces formes de notre sensibilité, qui sont l'espace et le temps, et de ces formes de nos représentations qui sont les catégories de la pensée. Nous ne connaissons donc que des *phénomènes*, c'est-à-dire des *apparences*. Le fond des choses, la réalité ultime, l'absolu, la « chose en soi, » le *noumène* nous reste inaccessible. Nous n'en pouvons rien *savoir*. Mais, et c'est ici qu'intervient la *Critique de la raison pratique*, nous pouvons y *croire*, et Kant reconstruit sur la base de l'impératif catégorique, du sentiment du devoir, l'édifice moral avec les trois postulats de Dieu, de la liberté et de la vie future.

Renouvier vient alors et reçoit des mains de Kant la formule : « Nous ne connaissons que des phénomènes, » mais il ajoute aussitôt : Puisque nous ne pouvons connaître que les phénomènes, que nous importent les noumènes ? Ils sont pour nous comme s'ils n'existaient pas, et il conclut par cette affirmation essentielle du néo-criticisme : « Il n'y a pas de noumènes, il n'y a que des phénomènes. » Tout un chapitre du premier essai (Logique) est consacré à démontrer qu' « *il n'y a pas de chose en soi*, » c'est-à-dire que l'absolu n'existe pas. Il faut lire cette page de la Logique où Renouvier rencontre l'argument qui avait arrêté Kant : *Du moment que quelque chose apparaît (phénomène), il faut qu'il y ait quelque chose (noumène) qui apparaît.* — « C'est un pur jeu de mots, déclare Renouvier. Je comprends l'énoncé à la vérité, mais c'est tout ; je ne vois nul motif à l'appui et je me retrouve avec ma parfaite impuissance de concevoir le noumène à part du phènomène [1]. »

Renouvier tombe ainsi dans le *phénoménisme* et entreprend désormais une guerre acharnée et infatigable contre la substance, le substantialisme et la métaphysique en général. Ici, nous sommes obligé de faire une grosse réserve. Oh ! ce

[1] *Logique*, I, 43.

n'est pas que nous tenions bien fort à ce terme abstrait et transcendant de substance. Mais l'argument qui avait fait songer Kant nous paraît conserver toute sa saveur. Il faut, pour apparaître, qu'il y ait *quelque chose* qui apparaisse. Ce *quelque chose* nous paraît essentiel. C'est la catégorie même de l'être ou de la substance, la première et le support de toutes les autres pour Aristote (qui a fondé la logique), que le néo-criticisme s'efforce de supprimer. « Etre et paraître sont deux, » dit le proverbe. Pour Renouvier, pourrait-on dire : être n'est rien, paraître est tout. Or, en face et en dehors du connaître, il y a l'être lui-même. Kant était encore trop près de ces grands génies métaphysiques qui s'appelaient Descartes et Leibnitz, pour pouvoir l'oublier, et si, par sa critique rigoureuse et profonde de la connaissance, il mettait en une évidence désormais inoubliable, la part subjective qui concerne la représentation dans le sujet pensant, il conservait du moins très vif le sentiment de la réalité et de la puissance de ce monde des noumènes, de la valeur de l'Absolu, en un mot de l'existence de l'Objet lui-même, principe et cause des apparences, c'est-à-dire de nos représentations subjectives. A ce point de vue, s'il avait pu dire, dans une comparaison célèbre, à propos de sa théorie de la connaissance, qu'avant lui l'esprit tournait autour des choses, tandis que, depuis lui, les choses tournaient autour de l'esprit, il n'en reste pas moins qu'après comme avant lui, l'homme n'est pas le centre ni la cause de l'univers etqu'il gravite autour d'un Plus Grand que lui. Cet Etre est le Principe de notre vie. Notre pensée dépend de *sa* pensée ; notre existence dépend de *son* existence. Au fond de notre pensée et de notre être, nous Le trouvons.

C'est ce rôle de l'Objet que Renouvier, réduisant tout à la représentation, tend à effacer de plus en plus. Il tombe ainsi dans le relativisme phénoméniste. La catégorie qui prime à ses yeux toutes les autres est celle de *relation*. Il n'y a plus d'absolu, le relatif le devient. Encore faut-il, pour qu'il y ait relation, des êtres entre lesquels la relation puisse s'établir. Et nous en revenons toujours à la substance.

Hâtons-nous de dire que si Renouvier mène une guerre si acharnée contre la substance, c'est que, pour lui, substance, déterminisme et panthéisme ne font qu'un, et que, pour abattre les deux derniers adversaires, il ne voit pas d'autre moyen que de renverser « l'idole » de la substance. Mais c'est une question de savoir si, en supprimant la substance, il ne compromet pas la *personne* que sa philosophie tout entière tend au contraire à glorifier. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails, mais nous nous rangeons, pour notre part sur ce sujet, à la manière de voir de Ch. Secrétan [1] et de Lechalas [2].

Au reste, rien n'est plus suggestif que la transformation profonde qui s'est opérée sur ce point important dans la pensée de Renouvier lui-même. Dans la dernière période de sa vie, on peut constater une marche progressive vers la notion de « monade » ; il s'avance de plus en plus à la rencontre de Leibnitz. Le titre de son avant-dernier livre est la *Nouvelle Monadologie* et ce livre débute (p. 1) par une définition de la *substance* donnée sans autre avertissement. N'est-ce pas que Renouvier avait senti la lacune de son premier point de vue et s'efforçait de la combler en prenant pied, peu à peu, sur le terrain de cette métaphysique, jadis tant honnie, ou si l'on aime mieux, de l'*ontologie*, et en tâchant de fournir à son tour, par son *personnalisme*, une théorie de l'être ?

Un second caractère du néo-critisme français, et qui touche à la méthode, c'est la place tout à fait essentielle qu'il donne à la logique et au principe de contradiction. C'est bien dans cet esprit que Renouvier inaugure ses Essais : « Mon effort spéculatif a été constamment dirigé sur le principe de contradiction. Une logique que rien n'arrête est la raison même. Les difficultés abordées sans ménagement s'évanouissent [3]. » Renouvier a donc une foi robuste et inébranlable en la raison. Aussi toute sa doctrine est-elle inspirée par la raison et orientée vers elle jusque dans sa morale et sa religion. Assu-

[1] *Essais de philosophie et de littérature* (article néo-criticisme).

[2] *Revue de métaphysique et de morale*, 1900 (Correspond. avec Ch. Renouvier).

[3] Préface des *Essais de critique générale*.

rément les résultats qu'il obtient ainsi sont remarquables. Et d'abord, ce qui éclate dans toute son œuvre, c'est une rare puissance de raisonnement qui fait de lui, comme on l'a dit, un véritable géant de la pensée et, sans doute, le plus grand philosophe français du dix-neuvième siècle. Dans la lutte contre les doctrines contemporaines adverses : matérialisme, évolutionnisme, déterminisme, monisme, cette raison est entre ses mains une arme redoutable avec laquelle il les poursuit et les traque sur leur propre terrain. La plupart des résultats auxquels il arrive ainsi nous paraissent décisifs. Les théories de Spencer, comme celles de Hæckel ou du matérialisme vulgaire, n'ont pas d'adversaire plus perspicace et plus fort et, sur presque tous les points, la victoire lui reste.

Mais l'écueil de cette méthode purement rationnelle n'est-il pas peut-être d'incliner, sans le vouloir, au rationalisme? Ne risque-t-on pas, en voulant appliquer à la Réalité totale le principe de contradiction, de faire entrer de force l'univers dans les limites de notre raison? Peut-on appliquer ce principe à l'Absolu? Par définition, le mystère nous dépasse; il est hors de la science, il est extra-logique : il échappe donc aux prises du principe de contradiction. Aussi Renouvier est-il un guide plus sûr lorsqu'il combat la métaphysique et la théologie traditionnelles, que lorsqu'il veut lui-même en édifier une. Quand, au nom du principe de contradiction et s'appuyant sur l'impossibilité du nombre infini actuel, il prétend donner un commencement et une borne au principe de l'être, nous avouons avoir peine à le suivre. Est-ce que nous portons nous-même l'empreinte indélébile et néfaste de la « métaphysique infinitiste et substantialiste? » nous ne savons. Mais nous demandons qu'on nous laisse le mot et l'idée d'*infini*. Ce terme correspond à tout un ensemble d'aspirations et de besoins que nous n'avons pas le courage de sacrifier. Et si, comme le déclare Renouvier, c'est après de longues méditations sur « les méthodes transcendantes en géométrie[1] »

[1] *Logique*, avant-propos, p. VII.

qu'il est arrivé à « l'idée pivotale » de son système, nous supplions qu'on n'introduise pas la préoccupation géométrique et mathématique en des matières où elle n'a que faire, et qu'on nous laisse dire avec Pasteur : « infini est la plus *positive* de toutes les notions » (puisque c'est « fini » qui est une négation), ou avec Secrétan et avec tous les poètes : « La terre est bornée et le cœur infini. »

Qu'on fasse donc voir les contradictions de la théologie traditionnelle, rien de mieux ; cela la rendra plus humble et plus sobre dans ses affirmations métaphysiques ; mais qu'on soit prudent à son tour, selon le conseil de Calvin, à parler sur ces grands problèmes et surtout qu'on se garde de compromettre l'expérience religieuse de la piété et de la vie, en voulant, après tant d'autres, définir rationnellement *le mystère.* « Ineffable, » voilà le mot qui lui convient le mieux et il exprime bien l'attitude qui nous paraît la meilleure en présence de l'Objet de notre adoration et de notre amour.

Si nous pénétrons maintenant sur le terrain de la morale, nous constatons d'emblée que l'un des plus grands mérites de Renouvier, c'est d'avoir repris et développé l'analyse du *fait moral,* commencée par Kant, et de l'avoir poursuivie avec une vigueur, une pureté, une rectitude de conscience remarquables. Ce n'est point là un médiocre avantage. Avoir mis en lumière le rôle et la valeur de la personne morale, la légitimité et l'importance de la croyance dans notre vie spirituelle, avoir affirmé avec une foi inébranlable « la volonté-arbitre, » avoir fondé ainsi une école d'individualité, d'éducation et de respect de la conscience, et cela à une époque où tous les courants du siècle tendaient à écraser la personne sous les excès d'un naturalisme évolutionniste ou d'un socialisme collectiviste, c'est là un service extraordinaire et inappréciable rendu à la cause de l'esprit. A ce titre, la *Science de la morale,* avec la richesse et la profondeur de ses analyses, sa clarté et sa rigueur dans le dégagement des

[1] Préface du premier *Essai.*

concepts moraux, reste une mine précieuse où il faut toujours revenir puiser.

Est-ce à dire cependant que tout nous y semble également solide et convaincant ? Ne pourrait-on pas signaler ici encore la tendance rationnelle qui domine tout le système et se glisse jusque dans l'œuvre morale ? Et avant tout, la morale peut-elle être, doit-elle être une *science ?* Ne semble-t-il pas, en outre, que nous nous mouvions exclusivement dans le domaine des concepts, des idées, des notions, c'est-à-dire des formes, et que nous ne prenions pas encore pied sur le fond des choses, que nous n'entrions pas en contact avec la réalité véritable et profonde, avec l'Etre dont notre volonté dépend et qui agit sur elle par l'attrait de l'amour ? L'Absolu, qu'on a voulu exclure de la pensée, manquerait-il, ici aussi, dans la vie ?

Assurément, chaque conscience perçoit ces choses d'une manière tout intime et personnelle. Il y a là, dans la manière de sentir et de penser, des différences d'ordre psychologique. Mais ces différences, presque insaisissables au début, à l'endroit où les lignes se séparent, s'accusent à mesure qu'on avance. Car cette morale, comme celle de Kant, est en somme indépendante de la religion. Or cette conception d'une morale indépendante, aujourd'hui si en faveur, et qui, dans l'appauvrissement de la vie religieuse, peut être acceptée transitoirement, comme un pis aller, pour garder l'âme contre le déchaînement des passions inférieures, nous paraît, sur le terrain métaphysique et moral, une erreur énorme et fondamentale. Si la religion est ce qu'elle doit être, un rapport constant, personnel et vivant avec l'Etre en qui nous avons la vie, et qui est le principe de toute notre force, comment tenterions-nous de chercher une règle de notre activité, c'est-à-dire de fonder une morale, en laissant de côté cette *puissance* unique ?

Un autre trait de la morale du néo-criticisme, c'est que son couronnement, sa fin suprême est, non l'amour, mais la justice. Secrétan, parlant de la *Science de la morale,* pouvait en dire, non sans justesse : « C'est un excellent traité de

droit naturel. » Or, si Renouvier, qui avait vu de près les égarements du saint-simonisme, avait raison de se défier des formes inférieures de l'amour, de l'amour-passion, devait-il laisser dans l'ombre la puissance motrice formidable du véritable amour? « Amour n'est pas passion, mais acte d'âme, » affirme avec force Gratry. C'est cet amour dont Fichte disait : « Sans l'amour, il n'y a point de monde moral ; » c'est lui qui inspirait à saint Paul son cri sublime : « Si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien. » Nous y voyons le principe inspirateur par excellence de la morale comme de la religion.

Quant aux vues religieuses de Ch. Renouvier, elles se sont rapprochées de plus en plus du christianisme. Catholique de naissance, il passa d'abord à la libre-pensée extrême, par une démarche naturelle et trop fréquente. Il semble même qu'en entreprenant sa guerre contre la substance, il voulait en même temps ruiner ce qui lui paraissait le fondement de la métaphysique religieuse catholique. Mais, peu à peu, le protestantisme lui apparut comme pouvant s'accorder avec la pensée la plus libre, tout en satisfaisant les besoins religieux de la conscience et du cœur, et il se rangea ouvertement au nombre de ses adhérents. Si l'on rapproche de la transformation qui s'est accomplie chez Renouvier sur cette question capitale, celle très analogue que l'on a pu constater chez H. Taine, l'adhésion de ces deux hommes arrivés à la pleine maturité de leur pensée et de leur expérience, fera bien paraître l'accord possible de la culture la plus haute et la plus complète de l'intelligence avec le christianisme réformé. Et c'est là assurément un point qu'il nous importe de retenir comme un encouragement et une espérance.

Dans la *Nouvelle Monadologie*, Renouvier se montre préoccupé de marquer les points de contact entre sa pensée et le christianisme. Nous lisons dans une des dernières pages ces lignes caractéristiques : « Les grandes lignes de la philosophie chrétienne s'appellent la personnalité de Dieu, la création du monde, la liberté de l'homme, sa chute, la corruption de la nature par le péché, la résurrection, le jugement et le

salut. Elles sont toutes conservées dans la *Nouvelle monadologie*[1]. »

Ainsi le néo-criticisme, dans sa dernière forme surtout, peut être un allié puissant du spiritualisme chrétien. Ils sont unis, en effet, dans l'importance qu'ils attachent à la personne morale, à l'individualité, dans le rôle essentiel qu'ils donnent à l'impératif de conscience, dans la place qu'ils accordent à la croyance, place justifiée aux yeux de la raison elle-même, dans leur commune affirmation du libre-arbitre, du péché, de la restauration progressive de la volonté, d'un ordre à venir où la justice règnera. Et tous ces points sont si essentiels qu'ils suffisent à faire de l'idéalisme critique et du spiritualisme moral un couple indissoluble opposé à tout ce qu'on peut, d'un mot, nommer « naturalisme. » Quant aux questions sur lesquelles ils restent distincts et que nous avons signalées plus haut, l'orientation de l'œuvre de Ch. Secrétan nous paraît la meilleure, parce que son inspiration était religieuse et chrétienne dans son essence et que sa pensée comme sa vie reposaient en plein sur l'Evangile. Pour lui, la religion n'était pas un « à côté » avec lequel on se met d'accord ; elle était la substance dont on vit, la pierre de l'angle sur laquelle on bâtit tout l'édifice, le foyer intime et sacré qui éclaire et réchauffe l'âme. Cette philosophie *religieuse*, dont Ch. Secrétan reste l'un des représentants les plus distingués au dix-neuvième siècle est, croyons-nous, la plus féconde ; c'est elle qui a les promesses de l'avenir. Mais, de même que ces deux grands esprits furent, de leur vivant, unis par les liens d'une amitié et d'un respect réciproques, leurs doctrines ne doivent-elles pas se prêter un mutuel appui en se complétant et s'enrichissant l'une par l'autre, pour faire front aux ennemis communs qui, aujourd'hui comme alors, veulent étouffer l'esprit sous la matière, l'idéal éternel sous la brutale réalité ? C'est dans ce désir et dans cet espoir que nous payons à Charles Renouvier le juste tribut de notre reconnaissance et de notre admiration.

[1] P. 534.

ERNEST MURISIER

1867-1903

PAR

PIERRE BOVET

Les pages qui suivent formaient originairement la matière de trois leçons qui ont été professées à la Faculté des lettres de Neuchâtel au début du semestre d'hiver 1903-1904 [1]. — La place de cette étude de la pensée d'Ernest Murisier en tête d'un cours de philosophie contemporaine nous servira d'excuse, si nous ne donnons pas de lui une biographie. Ce n'était point notre intention. D'autres qui ont eu le privilège de pénétrer plus avant dans son intimité pourraient écrire l'histoire de la formation de son esprit et de son âme, faire connaître l'homme courageux et fort en face des épreuves, le poète des jeunes années, le travailleur infatigable, l'ami au cœur chaud, le causeur au trait piquant. Pour nous, nous nous bornerons au penseur. Sans doute, le portrait ne sera pas complet, mais quelque rares que soient les écrits d'Ernest Murisier, ils ont beaucoup à nous apprendre. Une caractéristique de l'homme aurait rendu plus sympathique encore le maître que nous pleurons, mais l'étude que nous allons entreprendre suffira, je l'espère, à faire sentir à nos lecteurs que la Suisse a perdu un de ses plus grands psychologues, un savant dont le renom eût été sans cesse grandissant.

[1] Cette étude doit beaucoup à la famille d'Ernest Murisier, en particulier à M. et Mme Ch. Dutoit-Murisier à Paris. Qu'ils veuillent bien, ainsi que MM. Th. Ribot et M. Millioud, recevoir l'expression de notre vive reconnaissance.

* * *

Nous jugeons mal, dans notre petit pays, de la valeur de nos grands hommes et de la portée de leur réputation au dehors.

L'hiver dernier une grande affiche bleue s'étalait à Paris sur les murs du quartier latin. C'était l'annonce d'un cours de l'Institut catholique de la rue de Vaugirard. Le professeur, le R. P. Peillaube, si je ne fais erreur, annonçait son intention d'étudier les travaux récents consacrés au mysticisme religieux. Le nom de Murisier figurait sur cette affiche en compagnie de trois ou quatre autres seulement, choisis parmi les plus grands des deux mondes, William James, Th. Ribot, etc.

A plusieurs reprises, nous avons recueilli nous-même, dans le monde universitaire français, des témoignages de l'estime en laquelle Murisier était tenu : on attendait beaucoup de lui. Cette réputation tenait surtout au succès de son petit volume sur *Les maladies du sentiment religieux*. Mais, pour étudier sa pensée, nous ne nous bornerons pas à analyser cette seule œuvre. Les travaux qui l'ont précédée, et qu'il est plus difficile de se procurer actuellement, n'ont pas passé inaperçus; surtout nous y verrons une préparation au livre initiateur d'une science nouvelle.

Pendant sa si courte carrière, l'attitude intellectuelle de Murisier s'est complètement transformée ; il était, au moment où il nous a quittés, bien éloigné du point de vue auquel ses années d'études l'avaient fait aboutir. Mais ce changement ne contredit pas une certaine unité. Murisier a été amené de bonne heure à fixer son attention sur la psychologie des faits religieux. Si l'angle sous lequel il les a considérés a beaucoup varié, les aspects qu'il leur a successivement découverts se complètent, — et il est incontestablement heureux que son étude des « Maladies » ait été précédée d'une thèse de théologie qui portait déjà sur la psychologie religieuse.

I

Nous passerons donc sous silence son enfance à Nyon, où son père était pasteur de l'Eglise libre, le début de ses études classiques dans le collège de cette ville, puis au collège cantonal de Lausanne. Après son baccalauréat, le jeune homme, qu'on destinait à la théologie, s'inscrivit à la Faculté de l'Eglise libre où il devait étudier quatre ans [1]. La philosophie y était alors enseignée par J.-F. Astié. Il ne nous appartient pas de caractériser ici ce professeur; peut-être retrouverait-on chez son élève quelque chose de son sens critique aiguisé et de son tour d'esprit bien français.

C'est à cette époque que se placent les premiers articles de Murisier. La *Feuille centrale* de la Société de Zofingue nous a conservé une étude de lui sur M. Ferdinand Brunetière [2].

Quand, ses études et ses examens terminés, il s'agit pour lui de trouver un sujet de thèse, Murisier se décida à étudier de près Maine de Biran.

Pour faire comprendre l'intérêt très réel de cet ouvrage, il est indispensable de dire quelques mots du philosophe qui en est le sujet; nous tâcherons de le faire aussi brièvement que possible.

Maine de Biran a exercé une influence réelle sur la philosophie française du dix-neuvième siècle. Mais, par une série de hasards trop longs à rappeler, ses œuvres restèrent longtemps presque inconnues: Cousin n'en avait donné qu'une édition très fragmentaire. En 1857 seulement, en publiant les *Pensées*, qui annonçaient les *Œuvres inédites*, M. Ernest Naville révéla qu'une transformation profonde s'était accomplie dans la façon de penser de Biran, vers la fin de sa vie: qu'une seconde philosophie méritait d'être étudiée à côté de

[1] Ainsi s'explique un fait que des lecteurs étrangers soupçonneraient difficilement: Murisier, bien qu'ayant fait toutes ses études à Lausanne, n'avait jamais suivi un cours de Secrétan.

[2] *Feuille centrale*, numéro de novembre 1887.

celle qu'on trouvait résumée dans les *Essais sur les données de la psychologie.*

Dès 1818, une crise dont le *Journal intime* a permis à M. Naville de suivre les principales phases et de démêler les causes diverses, s'opère dans l'âme et dans la pensée de Maine de Biran, et le conduit à donner à Dieu une place toute nouvelle dans sa vie comme dans sa philosophie. Dans sa morale, jusqu'alors toute de liberté et de volonté, à laquelle il reconnaissait lui-même une parenté avec celle des stoïciens antiques, s'introduit l'humilité chrétienne avec son corollaire pratique : la prière.

Il éprouva bientôt aussi le besoin de faire entrer dans sa psychologie cet élément divin de la grâce dont il sentait toujours mieux la valeur; et il se rendit compte qu'un ouvrage nouveau devait être le résultat de cette pensée nouvelle. Dans le courant d'octobre 1823, il jetait sur le papier le plan des *Nouveaux essais d'anthropologie.* Mais neuf mois plus tard, la mort le surprit : son œuvre était loin d'être achevée.

Revenons à Ernest Murisier. Se pénétrer d'abord de l'esprit de Maine de Biran, puis développer sa psychologie en profitant du magnifique essor que cette science a pris depuis lui, et enfin faire servir cette psychologie au dessein qu'il avait conçu à la fin de sa vie et exécuter, en s'inspirant du plan qu'il avait laissé, quelque chose qui tînt lieu des *Nouveaux essais*, demeurés inachevés, voilà le projet qui se présenta à notre étudiant en quête d'un sujet de thèse [1]. Cela dépassait à coup sûr l'envergure ordinaire d'un travail de ce genre.

Conduire une doctrine plus loin que ne l'a fait son auteur, prolonger les lignes, achever un ouvrage interrompu : dire ce qu'était la philosophie d'Héraclite, ou ce que fussent devenues les *Pensées* de Pascal, c'est un jeu difficile et piquant ; est-ce autre chose qu'un jeu ?

Mais Murisier trouvait au travail qu'il se proposait un intérêt et une valeur d'actualité qu'il faut relever ici.

[1] E. Murisier, *Maine de Biran. Esquisse d'une psychologie religieuse.* Paris, Jouve. 1892.

Par une singulière fortune, le sensualisme auquel s'attaquait Maine de Biran dans des écrits qui ne virent pas le jour, reparaissait sous le nom d'associationnisme au moment précis où l'on exhumait les armes qui avaient dû servir à le combattre. La sensation transformée de Condillac offre d'étranges analogies avec les idées associées de Bain, de Taine ou de M. Th. Ribot. Reprendre la théorie de Biran et la mettre à jour, pour ainsi dire, c'était donc pour Ernest Murisier se lancer en pleine mêlée dans les débats les plus actuels et rompre une lance en faveur de cette liberté et de cette personnalité humaines, éternellement attaquées et éternellement défendues suivant des tactiques toujours nouvelles.

Dans un premier chapitre, Murisier s'attache à montrer le fondement psychologique de nos conceptions religieuses. La théologie ne peut se désintéresser de ces débats sur ce qui constitue l'essence de la personne humaine. « La religion, dit-il, est un rapport et tout rapport suppose deux termes. Retrancher l'une des personnes dont la relation constitue la religion, c'est détruire la religion elle-même. La négation de la personnalité humaine équivaut à l'athéisme[1]. » Celle de la volonté, du moi, ou ce qui est la même chose, de la liberté « saperait par la base les notions de péché et de rédemption sans lesquelles il n'y a plus de christianisme[2]. »

Est-ce à dire que Murisier comptât faire œuvre d'apologiste et se proposât de démontrer la foi? Il repousse vivement cette pensée et distingue quant à leur essence la vie religieuse et morale d'une part, et la science de l'autre, en une page forte et nette qui mérite d'être citée.

« Il ne s'agit pas ici d'affermir la foi par des démonstrations rationnelles ou de la défendre au moyen d'arguments scientifiques. La science qui ne peut engendrer la vie religieuse et morale, ne peut non plus la détruire. Vous êtes sous le coup d'une parole du Christ, aiguë et pénétrante comme un dard, sous le charme d'une parole pleine de grâce et de vérité: que vous font alors les discus-

[1] Murisier, *Maine de Biran*, p. 14 et 15.

[2] *Op. cit.*, p. 16.

sions sur l'authenticité et sur l'intégrité du texte si puissant et si vrai? Que vous importent toutes les dissertations subtiles de l'Ecole de Tubingue ? Ou bien, vous vous sentez coupable, infidèle à vos devoirs d'homme, violateur de la loi divine. Est-il nécessaire pour cela d'examiner les fondements psychologiques de l'idée de culpabilité ? et le sentiment du péché sera-t-il renforcé par un plaidoyer en faveur du libre arbitre, ou affaibli par un réquisitoire contraire? C'est identifier deux sphères absolument distinctes, c'est confondre la théorie et la pratique, que de faire dépendre la religion de telle ou telle conception scientifique. Le théologien est comme l'anatomiste qui connaît la structure et le fonctionnement des organes, mais à qui cette connaissance ne procure aucun avantage quand il effectue des mouvements. L'humble croyant peut l'emporter sur le penseur et l'érudit et vivre, dans son ignorance, d'une vie spirituelle plus intense. Et quant à la certitude religieuse, l'étude de la dogmatique et de l'histoire ne saurait en tous cas l'augmenter. Chez le docteur et chez l'ignorant, cette certitude est aussi forte, ou plus exactement elle est la même, aucun théologien n'ayant à faire valoir d'argument meilleur que celui du pauvre aveugle-né répondant à ses juges : « Je sais bien une chose, c'est qu'autrefois j'étais aveugle et maintenant je vois [1]. »

Mais, « à la foi on peut essayer d'ajouter la science, » — et parmi les problèmes nombreux qui ne manquent pas de se présenter à une pensée chrétienne, il n'en est pas de plus importants que ceux qui portent sur les faits intérieurs de la religion, — aussi indispensables à une foi complète que la croyance aux événements extérieurs.

Maine de Biran distingue dans l'homme trois vies : la vie affective ou animale, la vie de l'homme, la vie de l'esprit. La dernière seule est spécifiquement religieuse et peut être considérée comme la fin de l'individu, mais les deux autres en sont les conditions nécessaires et les moyens indispensables, ce sont elles que Murisier étudiera de plus près.

Pour Maine de Biran, tant que nous nous sentons exister, que nous avons conscience de nous-mêmes, nous avons en même temps la conscience d'exercer une action. Et l'activité

[1] *Op. cit.*, p. 10 et 11.

qui me révèle à moi-même me décèle aussi un organisme qui m'est intimément uni, car mon action propre s'accompagne toujours d'effort. Le sentiment de l'effort baisse-t-il, la conscience que j'ai d'exister devient plus faible; l'effort est-il entièrement suspendu, je tombe dans l'état de sommeil; la personne intelligente et morale a disparu ; l'animal demeure seul.

En séparant la sensation et les états affectifs en général de la conscience du moi, Maine de Biran a parlé le premier au dix-neuvième siècle de sensations inconscientes.

Au point de vue spécial où se plaçait Murisier, pour l'investigation des fondements psychologiques des conceptions religieuses, l'être subconscient a acquis une importance qu'on ne saurait exagérer. Des travaux récents[1] placent dans ce domaine, abrité contre les impressions changeantes du moment, la source des inspirations et des illuminations soudaines qui caractérisent bon nombre de prophètes et de saints et qui, à un moindre degré, font partie de l'expérience religieuse de tout homme. C'est là que s'élabore lentement la personnalité nouvelle qui, dans les conversions brusques, apparaît toute formée, et prend la place du « vieil homme » dont parlait saint Paul en une métaphore, où la psychologie contemporaine reconnaît une description parfaitement adéquate à la réalité. C'est cet être subconscient, en un mot, que la psychologie religieuse et quelques théologiens contemporains interposent entre Dieu et l'homme agissant et pensant, pour approcher le plus qu'il est possible le mystère des rapports réciproques qu'ils admettent entre ces deux termes.

Mais le subconscient, ainsi entendu, nous éloigne fort de Maine de Biran, et Murisier, dans sa thèse, ne paraît pas avoir vu un problème qui n'avait été encore nettement posé nulle part[2], et qui pourrait se résumer ainsi : Maine de Biran

[1] Cf. W. James, *The Varieties of religious experience*, p. 236 note, 242, 511. — Th. Flournoy, *F.-W.-H. Myers*. Archives de psychologie II, p. 269 sq.

[2] James (*op. cit.*, p. 511) rattache l'origine de cette conception à Myers et aux *Proceedings* de la Soc. des Recherches psychiques de Londres en 1892. Avant Myers, par une intuition qu'on peut bien qualifier de géniale, un de nos com-

distingue trois vies : la vie animale, la vie humaine, la vie spirituelle. On voit bien à quoi cette dernière correspond dans l'expérience *morale* de l'humanité, mais il n'a pas montré quels sont les éléments *psychologiques* nouveaux qui la constituent. La vie humaine caractérisée par l'effort cède la place à une vie d'en haut qui lui apporte des énergies nouvelles; d'où viennent ces forces neuves? Si comme le supposent les psychologues contemporains, elles appartiennent à un moi plus large débordant le champ toujours restreint de la conscience, comment y côtoient-elles cet autre inconscient de Maine de Biran, vie animale et affective[1] ?

Sur d'autres sujets encore, la psychologie de Maine de Biran demande à être retouchée et mise au bénéfice des progrès de la science. Murisier consacre près de la moitié de son livre au sentiment de l'effort. Bornons-nous à résumer son point de vue. Les psychologues d'aujourd'hui voient dans le sentiment de l'effort un composé de sensations musculaires. Ils lui enlèvent ainsi le caractère unique que lui avait attribué Maine de Biran. Bien loin d'être efférent, c'est-à-dire de révéler la décharge de l'activité volontaire sur l'organisme, il est, pour eux, comme toutes nos autres sensations, afférent et centripète, il communique au cerveau les sensations diverses qui résultent de la tension de nos muscles et du mouvement de nos membres quand nous accomplissons une action voulue. Dans ce débat, Murisier donne raison aux contemporains, dont les travaux lui sont très familiers, — mais il ne lui paraît pas que le fondement de la philosophie de Biran soit pour cela anéanti. S'il y a, en effet, dit-il, dans la sensation qui accompagne tout mouvement voulu, un ensemble de sensa-

patriotes, César Malan, avait, dès 1886, jeté dans un petit livre, (*La conscience morale*, Genève 1886), les fondements d'un système qui, dans ces dernières années, a recruté plusieurs adhérents parmi des théologiens soucieux, comme Murisier, de maintenir une base psychologique à leurs constructions métaphysiques. Cf. G. Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*, 1898; *La pensée théologique de César Malan*, 1902 et G. Frommel, *passim*.

[1] Sur les deux ordres de fonctions, les viles et les nobles, attribuées à la conscience subliminale, cf. Flournoy, art. cité.

tions musculaires, il y a autre chose encore, car le même mouvement exécuté involontairement n'éveille pas en nous une sensation identique. Et cette autre chose est un sentiment d'effort; la résistance dont nous triomphons dans un mouvement voulu n'est pas seulement l'inertie de la matière qui compose nos organes — le mouvement involontaire en triomphe de même, — c'est encore la résistance d'une force vitale, instinctive ou habituelle, dirigée en sens contraire. L'effort n'est pas seulement musculaire, il est encore moral.

Murisier n'a pas poussé cette analyse aussi loin qu'il l'aurait pu. Son point de vue personnel, qu'il pense pouvoir rattacher à la dernière phase de Maine de Biran et à un fragment des *Nouveaux essais*, manque d'originalité et surtout de clarté. Il écarte en quelques mots les théories fort ingénieuses de Renouvier et de M. W. James, qu'il ne connaît évidemment pas aussi bien que celles de leurs adversaires, MM. Ribot et autres, — puis, après tout, il paraît encore s'y rattacher. Il semble qu'il assimile l'attention volontaire à l'effort mental et y fasse résider la liberté. Pour lui, le libre arbitre interviendrait dans le choix des motifs plutôt qu'entre le motif et l'action. Il rattache ainsi la pensée de Maine de Biran, telle qu'il la comprend, à une théorie de la volonté que Renouvier a illustrée et qu'il partage avec Lotze et M. W. James.

Ce raccord aurait gagné à être exposé en termes plus précis, car il est, assurément, ingénieux.

Dans une dernière partie, Murisier rattache sans peine, à la notion de liberté, celle de responsabilité, et, s'inspirant de la vie de Maine de Biran plus que de la logique de son système, il montre comment la morale stoïcienne, complément de la psychologie de l'effort, est contrainte, par les faits, à faire place à une morale chrétienne qui admette l'insuffisance et l'imperfection de la volonté. Ce dernier chapitre est certainement le moins bon du livre; l'expérience de Maine de Biran, qui, sans doute, a des analogies avec celle de saint Paul et de plusieurs grands chrétiens, est trop facilement érigée en norme. Peut-être quelques-uns des défauts de cette fin s'expliquent-ils par la nécessité ou la hâte

de conclure, qui gâtent si souvent des dissertations brillamment commencées.

Mais, prise dans son ensemble, cette thèse de Murisier reste très remarquable. A notre avis, son principal défaut tient au sujet lui-même. Elle est intitulée : *Maine de Biran. Esquisse d'une psychologie religieuse.* C'est dire qu'elle a deux titres ; — elle souffre tout entière de cette dualité. L'auteur écrit-il une page de l'histoire de la philosophie, s'efforce-t-il d'exposer les idées d'un autre le plus fidèlement possible? ou bien esquisse-t-il lui-même une science nouvelle : la psychologie du phénomène religieux? En laissant Maine de Biran aux historiens, Murisier aurait eu les coudées plus franches.

Dans un article, du reste, fort bienveillant, de la *Revue philosophique*[1], M. J. B. Levitte écrivait en substance : Sévère pour la nature humaine, incapable par elle-même d'aucun bien, Murisier ne l'est pas pour le philosophe qu'il étudie. « Sa critique est aussi modérée que son information est étendue. »

Cette thèse est importante pour la carrière de Murisier. Elle l'avait amené à étudier de très près la psychologie physiologique, en particulier les ouvrages de M. Ribot, dont il ne devait faire que plus tard la connaissance personnelle. S'il combat parfois les solutions associationnistes, il concède la méthode qu'il appliquera bientôt lui-même. Et déjà il croit possible une science des faits religieux.

« La religion, écrit-il, est une vie. Une psychologie complète doit tenir compte des faits de la vie spirituelle, aussi bien que de ceux des vies animale et humaine[2]. »

C'est à sa thèse, qui fut remarquée dans la Suisse romande pour le fond et pour la forme, que Murisier dut d'être nommé à Neuchâtel. Cette étude sur Maine de Biran l'avait très naturellement mis en rapport avec l'éditeur des *Œuvres inédites*, M. Ernest Naville, dont l'accueil si bienveillant a dès lors encouragé plus d'un débutant. C'était en 1893; l'université de Genève venait d'appeler à une chaire nouvelle M. Adrien

[1] *Revue phil.*, juillet 1893.

[2] *Op. cit.*, p. 230-231.

Naville qui depuis 1876 professait la philosophie à la Faculté des lettres de Neuchâtel. Son ancien professeur J.-F. Astié et M. Ernest Naville engagèrent vivement Murisier à se présenter au concours qui allait être ouvert pour repourvoir la place laissée vacante à Neuchâtel. Le verdict du jury lui fut favorable et, au mois d'avril 1893, Ernest Murisier s'installait à Neuchâtel dans une petite maison du Tertre, la même où Ch. Secrétan avait habité.

II

Dès sa leçon d'ouverture, au début du semestre d'hiver 1893-1894, Murisier faisait entrevoir quelle serait sa prinpale ambition : il désirait que son enseignement fût *scientifique*. Par sa matière d'abord, c'est-à-dire par la tâche qu'il assignait à la philosophie, par sa forme aussi, par la méthode toute d'induction et d'observation, qu'il préconiserait.

Voyons de plus près ce discours-programme de Murisier qui a été publié en son temps par la *Revue de théologie et de philosophie*[1], sous ce titre : « Science et philosophie. »

Les progrès extraordinaires des sciences au dix-neuvième siècle ont profondément modifié la conception que les philosophes eux-mêmes ont de la discipline qu'ils cultivent; tandis qu'au commencement du siècle, les disciples d'un Hegel, d'un Comte ou d'un Cousin même se croyaient arrivés et avaient la prétention de ne pas laisser grand chose à faire à leurs après-venants, les métaphysiciens d'aujourd'hui sont — au dire de Murisier — plus modestes. Ils peuvent constater que la méthode inductive et expérimentale s'attaque peu à peu aux phénomènes qui paraissaient d'abord s'y prêter le plus difficilement, que la psychologie et les nombreuses sciences qui ont pour objet les relations et les faits sociaux vont se constituant sûrement sur les mêmes bases et avec les mêmes principes qui paraissaient d'abord réservés aux sciences proprement naturelles. La philosophie n'a plus d'objet propre, de territoire réservé et comme mis à ban. Aussi

[1] Décembre 1893.

bien, il faut qu'elle s'y résigne, elle n'est pas une science comme les autres. Ses rapports avec les sciences particulières sont étroits sans doute, mais ce sont des rapports de dépendance plutôt que de similitude.

La métaphysique est bien plutôt une hypothèse et — ajoute Murisier en reprenant à son compte le mot d'un autre — « une hypothèse qui s'use contre la réalité. » La tâche du philosophe consiste à « élaborer des hypothèses solides qui ne s'usent pas trop vite », c'est-à-dire à adopter une conception du monde qui soit entièrement conforme aux exigences des diverses sciences. Ainsi comprise, la philosophie a pour objet la réalité complète. Elle n'a qu'un moyen de s'en rapprocher — « et ce moyen consiste à se fonder sur les données des sciences particulières, exactement comme celles-ci se fondent sur les données de l'expérience extérieure et intérieure[1]. » Le but est de ramener à l'unité tous leurs résultats, de s'élever — comme il le répète après Taine — « jusqu'à cet axiome éternel qui se prononce au sommet des choses et dont le retentissement compose l'immensité de l'univers. »

Nous n'avons pas à discuter ici cette conception : bornons-nous à constater que cette définition fait de la philosophie suprême une philosophie des sciences.

Murisier prouva par son enseignement l'importance qu'il attribuait à cette discipline. Les programmes de l'Académie de Neuchâtel témoignent qu'il revenait avec une prédilection particulière au cours qu'il y consacrait.

Etant donné ce désir de faire œuvre de science, il est une des branches de la philosophie qui, tout naturellement devait primer les autres à ses yeux, et passer au premier plan de ses préoccupations, nous voulons parler de la psychologie. Sans doute la logique a été plusieurs fois rapprochée des mathématiques et mise en formules capables d'attirer les avides de science exacte ; sans doute la morale est de plus en plus accaparée par la sociologie et prend les allures d'une

[1] Cf. E. Murisier, *Une apologie du théisme*, *Bibl. universelle* (avril 1900), XVIII, p. 131.

science inductive, mais cette tendance, très combattue encore dans ces deux domaines, est victorieuse en psychologie. Sans s'écarter du fait, sans renoncer aux méthodes des sciences naturelles, il y a une grande œuvre à faire en psychologie, et qui (Murisier se plaisait à le montrer par des exemples [1]) servira directement à poser sous une forme nouvelle, — ce qui, parfois, est presque une façon de les résoudre — les plus grands problèmes de l'esprit humain.

Dans un passage piquant de sa thèse, Murisier avait critiqué la façon dont plusieurs psychologues contemporains semblent limiter leur science à l'observation et au récit des faits et éviter, comme dangereux, d'introduire dans leurs livres une idée générale, un principe directeur.

« Leurs publications, écrivait-il, rappellent un peu ces notes de voyage prises au jour le jour, à la hâte, et réunies en un volume dont l'heureux désordre fait mieux sentir l'imprévu des événements. Il faut avouer que cette confusion sied moins aux ouvrages scientifiques. Sans doute, il est intéressant et fort utile de rechercher à quelle époque apparaît pour la première fois la volonté, de savoir que l'étonnement est surtout caractérisé par la suspension momentanée de la respiration ou même que l'enfant ne réussit à cracher que vers la fin de sa deuxième année, mais il importerait tout autant de grouper cette masse énorme de faits, de construire un édifice avec ces matériaux épars [2]. »

Ce besoin de la construction, de l'idée directrice qui préside à la mise en œuvre des éléments fournis par l'observation, Murisier le conserva toujours. Il souscrivait sans doute aux conclusions de cette *Logique de l'hypothèse* de M. Ernest Naville qu'il proposa à l'étude de ses élèves, et aurait volontiers mis en relief, dans le labeur scientifique, le rôle de l'idée pressentie avant d'être vérifiée, qui guide les recherches, éclaire les expériences, et sert de fil conducteur

[1] *Sc. et phil.*, p. 484 sq. — *Apol. du théisme*, p. 123 sq. — On peut citer aussi un article dans la *Rev. de théol. et de phil.* (1895) intitulé : *L'intellectualisme, le néo-mysticisme et la vie intégrale*, mais Murisier lui-même, paraît-il, ne s'en montrait pas satisfait.

[2] *Maine de Biran*, p. 96.

dans le fouillis des phénomènes particuliers. Il craignait moins, en psychologie, l'hypothèse hardie, la généralisation, même un peu hâtive, que l'ennui des simples catalogues de faits qui réduisent le savant au rôle d'un clerc préposé à l'enregistrement.

Murisier, en effet, n'avait rien d'un archiviste ; et quoique, durant ses années d'études, son esprit très ouvert se fût parfois intéressé à des questions historiques, il n'avait néanmoins pas grand'chose des instincts d'un historien. Dans le développement qu'ont pris les sciences au dix-neuvième siècle, le progrès des sciences physiques le frappe et l'intéresse plus que celui — au moins également notable — des sciences historiques. Il s'exprime parfois[1] avec vivacité sur le compte de ceux qui croient que l'histoire de la philosophie est de la philosophie. Il pense que les recherches historiques ont leur raison d'être, mais il constate qu'elles ne coïncident pas avec les époques de création et de fécondité métaphysique. S'y adonner trop exclusivement c'est prouver qu'on manque à la fois de l'esprit d'observation et de la faculté d'invention.

Ce que nous venons de dire n'implique pas que les cours d'histoire de la philosophie de Murisier fussent plus mauvais que d'autres. Mais évidemment, ce n'est pas à cette partie de son enseignement qu'il mettait son cœur : il n'avait pas le génie du commentateur et son heure d'explication de textes n'était pas la plus recherchée de ses étudiants.

Pourtant Murisier lisait beaucoup, et son horreur pour « une science trop purement livresque et scolastique » ne l'empêchait pas d'être constamment le nez dans les livres ; mais les systèmes du passé l'intéressaient moins que les courants contemporains. Quand il ne se proposait pas de rendre compte d'un ouvrage dans la presse, il prenait peu de notes, se fiant à son admirable mémoire. Dans ses écrits, les renvois qu'il fait aux livres des autres manquent de cette précision qui répond à un besoin pour un tempérament d'historien.

[1] *Apol. du théisme*, p. 127 sq.

Pourtant il faudrait connaître bien peu la psychologie contemporaine pour penser que la prédilection un peu exclusive que Murisier lui témoignait dût nuire à la variété de son enseignement. Tout au contraire, le domaine de cette science est vaste comme les faits de conscience sont multiples; rien de ce qui est humain ne lui demeure étranger.

Rappelons, parmi les cours de Murisier les plus remarqués, celui qu'il fit sur l'automatisme et l'action volontaire, et ses leçons sur le sentiment religieux qui déjà annonçaient son livre. Il est juste de mentionner aussi les leçons éminemment suggestives et nouvelles sur quelques chapitres de la psychologie contemporaine en formation, que la réorganisation de l'Académie et du Gymnase lui permit de donner dans cet établissement, comme troisième année de philosophie, aux élèves qui bénéficièrent de la transformation : le sommeil, les rêves, l'hypnotisme et la suggestion, le langage, les tempéraments et les caractères : tels sont les sujets très neufs que Murisier traitait, d'après les travaux les plus récents, devant un auditoire captivé.

Il avait une très haute conception de l'enseignement de la philosophie au Gymnase. Il faut rappeler le cours qu'il créa — on pourrait dire qu'il imagina — pour les élèves de la section scientifique; sorte de classification des sciences et d'introduction à la philosophie, cet enseignement vise surtout à montrer à des jeunes gens que leurs études porteront vers les sciences appliquées, l'utilité et la nécessité d'une méthode, et à les persuader que la philosophie ne mérite pas d'être enveloppée dans le dedain que des *scientifiques* portent trop souvent aux branches dites *littéraires*.

Dans son cours de psychologie au Gymnase, Murisier ne songea jamais à donner un enseignement au rabais, à s'éviter de la peine, par exemple, en faisant appel à un manuel. Sans cesse il remaniait ses cours pour y mettre plus de lui-même et s'affranchir de la routine. C'est un des traits remarquables de la carrière professorale de Murisier qu'il ne cherchait jamais à s'éviter un surcroît de travail quand il s'agissait de rendre un exposé plus attrayant ou plus complet.

Aussi était-il souvent à la brèche dans des occasions exceptionnelles. Rappelons ses leçons sur Ch. Secrétan au commencement de 1895, tôt après la mort de ce philosophe, et l'année suivante, son étude sur Pestalozzi qui a été publiée dans la *Gazette de Lausanne*, après avoir été lue lors du troisième cinquantenaire de la naissance du grand pédagogue.

Ceci m'amène à rappeler l'attention très particulière que Murisier donna toujours aux questions pédagogiques. L'intérêt porté aux choses de l'éducation lui apparaissait comme un des grands faits de notre époque; il a montré dans un article de vulgarisation consacré à l'*Education de la mémoire*[1] tout ce que la pédagogie gagne à prendre pour base la psychologie nouvelle. La psychologie infantile le préoccupait, et il a laissé des notes qu'il avait un temps pensé à utiliser pour un livre sur ce sujet. Aussi l'inspiration fut-elle assurément bonne de lui confier dès le semestre d'été 1901 une heure de pédagogie. Annoncé sous ce titre très modeste : « Travaux récents sur la psychologie de l'enfant, » ce cours ne devait pas tarder à devenir l'un des plus suivis parmi ceux de la Faculté des lettres et celui, peut-être, où Murisier mettait le plus de son cœur.

On le voit, Murisier faisait peu la distinction entre cours et travaux personnels. Pourtant, dès 1897, on apprit qu'il se livrait à des recherches de longue haleine, qui, après avoir fait le sujet d'un cours, fourniraient la matière d'un livre; il s'agissait du sentiment religieux. Le programme de l'Académie de Neuchâtel pour le semestre d'été 1898 annonça un cours de lui sur ce sujet, mais il fut renvoyé à l'hiver. La même année la *Revue philosophique* publiait un article de Murisier sur le mysticisme; un peu plus tard, il en donnait un sur le fanatisme. Pendant ce temps, il poursuivait ses observations personnelles. Sa santé l'obligea à renoncer au projet, un instant caressé, d'aller à Lourdes. Pourtant, il rédigea ses conclusions sur la contagion de l'émotion religieuse en un chapitre qu'il publia au commencement de 1901

[1] *Bibliothèque universelle*, avril 1897.

avec les deux articles parus dans la *Revue philosophique* et une introduction, communiquée quelques jours d'avance à la *Gazette de Lausanne*[1], en un petit volume de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, intitulé : *Les maladies du sentiment religieux.*

III

Pour bien comprendre l'intérêt et la valeur très particulière de ce livre, il est bon de se rappeler que Murisier y fut initiateur. Avant lui l'étude des faits religieux n'avait point encore été abordée en Europe dans l'esprit de la psychologie nouvelle : ni les disciples allemands de Wundt, ni l'école française dont M. Th. Ribot est le chef, ni Bain et ses émules en Angleterre, ni aucun des psychologues de l'Italie contemporaine n'avaient consacré aux phénomènes religieux une de ces monographies comme il en existe tant sur les sujets les plus divers. Seuls, les Américains avaient vu là un vaste champ de recherches ouvert et vierge, et ils avaient commencé d'y entrer résolument. Depuis, ces pionniers ont été suivis, et cinq ans après le premier article de Murisier, à la date où nous sommes, en voyant les livres et les articles qui ont surgi de toutes parts sur la question, nous avons quelque peine à nous reporter au moment où l'on discutait à la fois la légitimité et la possibilité de la science nouvelle ; elle a prouvé son droit à l'existence en s'affirmant puissamment et en produisant au moins un chef-d'œuvre : je veux parler du beau livre consacré par M. W. James aux *Formes diverses de l'expérience religieuse.*

L'idée même d'une science des faits religieux soulevait *a priori* certaines objections. D'un côté l'on estimait que le sujet n'en valait pas la peine et l'on craignait que la science ne compromît quelque peu sa dignité en étudiant des faits dont on niait la valeur et presque la réalité, et que l'on rangeait couramment au nombre des produits d'un charlatanisme puéril ou dangereux. N'était-ce pas rabaisser la

[1] 10 janvier 1901.

science que de s'occuper en son nom de faits prétendus surnaturels?

De l'autre côté, les craintes étaient plus vives encore. Une science des faits religieux, s'écriait-on, mais c'est un sacrilège! N'est-ce point anéantir le fait surnaturel que de prétendre en faire l'objet d'une science naturelle, car c'est bien de cela qu'il s'agit. Et facilement l'on invoquait l'intérêt supérieur de la religion et de la morale pour soustraire à toute analyse du dehors — à plus forte raison à toute explication causale — des faits qui, pour l'âme qui en est le témoin à la fois et le théâtre, revêtent un caractère sacré.

« Le reproche nous toucherait, écrivait Murisier dans son introduction, s'il était vrai qu'une chose perdît, à être interprétée, la plus minime partie de sa valeur réelle. Mais pourquoi le mystérieux seul serait-il digne d'admiration et de respect? Pourquoi serait-ce rabaisser une noble manifestation psychique, qu'essayer de la rendre en une certaine mesure intelligible? Il y a là un préjugé à combattre au moment où l'on ne peut manquer de se mettre à étudier, d'une manière plus positive que par le passé, la vie morale comme la vie religieuse. La connaissance du mécanisme de la conversion n'empêchera personne de se convertir. « Croire, dit Höffding, le grand psychologue danois, qu'un phé- » nomène perd sa valeur parce qu'il est compris n'est qu'une su- » perstition mythologique ou un scepticisme immoral[1]. »

La crainte qu'inspire la psychologie religieuse provient en effet en bonne partie d'un malentendu : ceux qui se défient de cette science, ne sont si craintifs que parce qu'ils se confient trop pleinement à la science en général et lui attribuent une tâche et des ambitions que ses représentants les plus autorisés sont loin de revendiquer. En se constituant en science objective et expérimentale, en se rapprochant de la physiologie, la psychologie moderne, résolument, a adopté avec ces méthodes les *a priori* scientifiques, elle a soumis les faits sur lesquels elle porte son attention à la catégorie de causalité, au déterminisme. Dès lors, sans doute, ils se prépareraient de grosses désillusions, les croyants qui pense-

[1] *Les maladies du sentiment religieux*, p. 4 et 5.

raient trouver dans l'étude des phénomènes religieux une démonstration de l'existence de Dieu et de son action sur l'homme. La science nouvelle, appliquant ce que M. Flournoy[1] appelle le *principe de l'exclusion de la transcendance* ne se posera pas la question. Déterministe, comme toute science, la psychologie s'interdira de faire intervenir un absolu à aucun point de ses coordinations, mais elle ne menacera point pour cela la foi, parce que, phénoméniste et se reconnaissant telle, comme toute science sincère, elle avouera hautement qu'elle ne peut se prononcer sur la réalité intégrale.

La légitimité d'une science des faits religieux ne saurait donc être contestée; mais de quelle façon se constituera-t-elle? quelles seront les méthodes qui nous feront pénétrer le plus avant dans cette étude? Il est loisible d'hésiter et de discuter. Le mieux encore est de les essayer toutes à la fois. C'est ce qu'on a fait dans ces dernières années. Murisier, pour sa part, recourt à la pathologie, comme M. Th. Ribot l'avait fait pour l'étude de la mémoire, de la volonté et de la personnalité. Il espère lui devoir des analyses nouvelles. « La maladie, dit-il, décompose en effet les sentiments supérieurs et elle exagère aussi quelques-uns de leurs éléments constitutifs[2]. »

Murisier consacre la plus grande partie de son livre à l'étude de l'extase mystique et du fanatisme. Il voit dans ces deux états l'aboutissement de deux altérations morbides du sentiment religieux s'exerçant en sens inverse. Le sentiment religieux normal maintient en équilibre deux tendances: l'une individuelle, l'autre sociale. Sacrifiant la seconde au profit de la première, les mystiques aboutissent à l'extase. Ceux qui, au contraire, s'abandonnent à la forme sociale du sentiment religieux au détriment de sa forme individuelle sont les fanatiques. L'un et l'autre extrême est morbide. C'est sur cette distinction du sentiment religieux individuel et du sentiment religieux social que s'élèvent très symétriquement, très harmoniquement les deux premiers chapitres de l'ouvrage.

[1] *Archives de psychologie*, II, p. 38.
[2] *Op. cit.*, p. 4.

Le développement excessif que prend la forme individuelle du sentiment religieux chez les mystiques tient à une faiblesse de leur être physique souvent, de leur être psychique aussi. Ils rencontrent au dedans d'eux-mêmes les contradictions les plus graves : opposition de l'idéal qui doit être et de la réalité qui est, lutte d'aspirations nobles et de bas appétits, auxquelles souvent s'ajoutent une confusion d'idées, une incohérence d'images résultant d'une infirmité organique. Ils aspirent à l'unité, mais ils sont trop faibles pour que cette unité se réalise naturellement en eux par une synthèse qui coordonne ces divers éléments, ou les subordonne les uns aux autres. Dès lors ils procèdent à une unification par élimination, qui est un rétrécissement, un appauvrissement du champ de la conscience. Il leur faut une idée directrice, mais, incapables de lui subordonner leurs autres idées, ils les chassent de façon à ce qu'elle reste seule maîtresse de la place et y règne d'une royauté incontestée.

En vue de ce résultat final il est deux sortes de méthodes, les unes négatives, qui visent à affaiblir de plus en plus toutes les idées qui doivent disparaître ; ce sont surtout les pratiques de l'ascétisme et avant tout l'isolement par la claustration, — les autres positives, qui donnent un relief et une persistance particulière à l'idée qui doit triompher, c'est la méditation et la lecture mystique. L'extase est le dernier terme de ce processus, la réalisation complète du monoïdéisme qui fait trouver à l'individu divisé l'unité de conscience après laquelle il soupirait.

Il est d'autres hommes chez qui, au contraire, c'est la forme sociale du sentiment religieux qui prédomine au point d'être morbide aussi et d'exclure absolument la forme opposée. Pour Murisier, ceux-ci, qu'il appelle des fanatiques, – en prenant ce terme dans une acception plus large que l'on n'a l'habitude de le faire, — sont encore des faibles. Ce qui leur manque, ce n'est plus, comme aux extatiques, la force nécessaire pour aboutir à une systématisation individuelle, c'est la force de s'adapter réellement à leur milieu social. Il leur faut un milieu homogène où ils se sentent absolument à

l'aise, et c'est à réaliser l'unité et l'homogénéité autour d'eux qu'ils travaillent, comme les extatiques travaillaient à la réaliser en eux. Pour ce faire, ils ont recours au même procédé : non la synthèse harmonique des éléments divers qu'ils rencontrent dans le milieu ambiant, mais l'unification qui élimine tout ce qui n'est pas coulé en une forme identique. La méthode négative, ici, c'est l'exclusivisme, pour bannir du milieu qu'on cherche à réaliser tout ce qui est disparate. La méthode positive, pour lui assimiler des éléments du dehors en les lui rendant homogènes, c'est le prosélytisme. Grâce à ce double effort offensif et défensif, une unité, qui est une uniformité, se réalise dans la secte; c'est pour la société ce qu'est l'extase pour l'individu.

La fin du petit volume est consacrée à étudier la contagion de l'émotion religieuse. Après avoir rappelé des faits qui prouvent que cette contagion existe, au même titre que celle de la plupart des autres émotions (peur, gaîté, etc.), Murisier en étudie le mode de propagation et conclut en ramenant la contagion au fait plus général de l'imitation, qui est une des deux tendances fondamentales de l'individu dans ses relations avec la société. « Mais il y a dans les phénomènes de contagion quelque chose de particulier : ils supposent toujours une préparation physiologique et psychologique, laquelle consiste en une exagération naturelle ou artificielle de la suggestibilité normale[1]. »

En résumé, Murisier voit dans le sentiment religieux une tendance individuelle et une tendance sociale. Il ramène les manifestations de la première à cette loi, — ou pour mieux dire à cette tendance primordiale de l'être psychique vers une systématisation individuelle, qui est pour l'être conscient une forme de l'instinct de conservation. Quant aux manifestations sociales du besoin religieux, Murisier y voit un cas spécial de cette autre tendance fondamentale de l'être, qui pour Spencer est la définition même de la vie, l'adaptation au milieu.

[1] *Op. cit.*, p. 170.

C'est le propre des livres vraiment intéressants d'être suggestifs d'idées multiples et de stimuler le lecteur à continuer l'œuvre entreprise par l'auteur. Si ce critère est bon, comme je le crois, le petit volume de moins de 200 pages que nous venons d'analyser est éminemment intéressant. Nous ne pouvons songer à traiter toutes les questions qui ont été posées à l'apparition des articles de Murisier dans les innombrables journaux et revues qui en ont rendu compte.

Bornons-nous à quelques critiques, portant sur des points de méthode.

Il s'agit tout d'abord du titre même de ce petit volume et de la méthode pathologique. « Les maladies du sentiment religieux. » Qu'est-ce qu'une maladie du sentiment religieux? qu'est-ce que le sentiment religieux sain? comment tracer la limite entre ce qui est morbide et ce qui ne l'est pas? — autant de questions, dit-on, auxquelles Murisier n'a pas répondu. La pathologie est un instrument délicat et d'un maniement difficile. En général on part d'une moyenne, reconnue indispensable au bon fonctionnement de l'être psychique et l'on note hypertrophies et atrophies en les ramenant à cette moyenne que l'on érige en normale.

Mais dans le domaine que Murisier étudie peut-on procéder de la même façon? Admettra-t-on qu'une moyenne puisse servir d'étalon? Jugerons-nous de la religion de saint François d'Assise, de Socrate ou du Bouddah d'après la moyenne du sentiment religieux chez nos contemporains? Evidemment non. Mais quelle sera la norme à adopter? Murisier, il faut en convenir, ne le dit pas. Après lui, la psychologie religieuse a voulu être plus explicite sur ce point et M. William James[1] a, pour sa part, adopté un critère intéressant qui nous paraît, en effet, le seul possible : celui des résultats, au double point de vue de l'individu lui-même et de la société.

En d'autres termes, un sentiment, religieux ou autre, ne peut être jugé sain ou morbide en lui-même. Il faut voir à

[1] *Varieties*, p. 331.

quoi il aboutit, — et la pierre de touche de la vie affective est dans la vie active, car l'être psychique est constitué tout entier en vue de l'action.

Mais, s'il en est ainsi, si le conseil classique dans ce domaine : « reconnaître l'arbre à ses fruits, » est également à la base de toute appréciation scientifique, — la disjonction que Murisier fait systématiquement du sentiment et de l'action, non seulement a quelque chose d'artificiel, mais elle le prive du seul point fixe sur lequel il eût pu s'appuyer, de la norme à laquelle il devait revenir sans cesse au cours de son enquête pathologique si délicate.

Et l'absence de ce critère normatif a eu des conséquences fâcheuses. Murisier a recherché, pour les cas qu'il étudiait, « toutes les circonstances externes ou internes, antécédentes, concomitantes ou subséquentes, qui peuvent avoir quelque connexion, prochaine ou lointaine, directe ou indirecte, avec l'expérience psychologique » dont il part. Il a donc, à propos de cas extrêmes, manifestement morbides, cité un très grand nombre de faits qui peuvent, semble-t-il, entrer comme des éléments dans la piété la plus saine, — et son livre a, de ce fait, troublé plus d'un lecteur. Beaucoup de gens, donnant sans doute au titre général du livre plus d'importance qu'il n'en avait dans la pensée de l'auteur, se sont sentis atteints par ses descriptions. Quel est celui qui se sent toujours assez fort pour réaliser l'unification intérieure de toutes ses tendances et de tous ses désirs par une juste subordination des uns aux autres, sans qu'il en résulte jamais d'amputation ou de dépérissement ? Quel est celui qui, à l'usage de son esprit et de sa volonté faibles (p. 145), n'a jamais soupiré après un milieu où il pourra être compris et se développer librement. Tous seraient donc malades ? Pourquoi pas ? Tous sont du moins faibles. Les maladies du sentiment religieux, n'est-ce pas plutôt le sentiment religieux dans des individus malades qu'il faut dire ?

Sans doute, à des objections de ce genre, Murisier ne manquait pas de réponses. Tout d'abord il expliquait, à qui vou-

lait l'entendre, que la distinction entre la santé et la maladie est partout difficile et seulement approximative — et que si l'on avait attendu d'avoir une définition de la santé pour étudier et soigner les malades, nous serions bien plus éloignés encore que nous ne le sommes d'avoir cette définition formulée en termes précis.

Et puis il pouvait faire observer, à juste titre, que son étude est bien psychologique et non physiologique. Il n'a pas recherché si tous les extatiques et tous les fanatiques souffrent de troubles nerveux ; mais il peut revendiquer ce mérite d'avoir découvert un trouble dans leurs processus psychiques mêmes. L'unité de leur vie mentale, — il y a suffisamment insisté — se fait d'une façon anormale par uniformisation et non par unification, par exclusion et non pas synthèse. Et c'est bien là une maladie, non de l'organisme physique ou de la sensibilité générale, mais de l'être psychique dans sa fonction religieuse.

Le titre du volume n'est pas aussi inadéquat à son contenu que le prétend la critique. Murisier conclut son étude par une définition de la religion qu'il emprunte à M. Delbos : « La religion éprouvée dans sa pureté originelle est le lien indissoluble qui *unit en chaque âme toutes ses tendances spontanées, qui unit toutes les âmes entre elles*, qui unit toutes les âmes à l'univers[1]. » L'extatisme et le fanatisme qui, d'après Murisier, altèrent la nature de ce « lien » des tendances et des âmes, sont donc bien des maladies de la religion elle-même pour qui accepte la définition qu'il propose.

Mais celle-ci n'est pas à l'abri de toute critique. M. W. James[2] a reproché à Murisier d'avoir pris pour l'essence de la religion ce qui n'est qu'une propriété commune à tous les sentiments forts. Tous les intérêts véritablement puissants, qu'ils soient religieux ou irréligieux, unifient l'esprit et tendent à tout se subordonner dans l'âme qu'ils possèdent et autour d'elle. Le sentiment religieux n'a pas seulement une *forme*, celle que Murisier a mise en lumière, mais qui ne

[1] *Op. cit.*, p. 174.
[2] *Op. cit.*, p. 349.

lui est pas particulière en définitive, il a son *contenu* propre; un certain élément de solennité et de sérieux caractérise les émotions de l'âme dans ses rapports avec le divin, sous quelque aspect qu'elle se le représente.

Ne seraient-ce pas plutôt les variations de ce contenu du sentiment religieux qui en détermineraient les variétés, et les variations extrêmes qui seules mériteraient d'être dénommées des maladies du sentiment religieux? Celles qu'a décrites Murisier seraient plutôt des troubles de la systématisation individuelle et de l'adaptation sociale, c'est-à-dire en définitive des maladies de la volonté et de la personnalité.

IV

Quoi qu'il en soit de ces définitions de la religion et de la maladie, une certaine impression de confusion, peut-être inévitable, a été produite par l'emploi de la méthode pathologique suivie par Ernest Murisier. On a pu croire que l'auteur ramenait en définitive à deux maladies principales toutes les manifestations du sentiment religieux. Et ce n'a pas été seulement une conclusion inspirée à des esprits timorés par une susceptibilité exagérée, par une tendance anormale à prendre ombrage de tout ce qui aborde le tabernacle et l'arche sainte par des sentiers de traverse. Dans un article « Sur la psychologie du mysticisme, » publié dans la *Revue philosophique* de février 1902, M. A. Godfernaux s'exprimait en des termes qui appelèrent une rectification de la part de Murisier. La lettre que celui-ci adressa au directeur de la *Revue* parut dans le numéro de mars.

Il protestait énergiquement contre l'interprétation antireligieuse que M. Godfernaux avait donnée de son ouvrage et renvoyait à divers passages où il avait formellement réservé les droits de la piété normale.

Il vaut la peine de les rappeler ici; car peut-être quelque indécision subsiste-t-elle dans l'esprit de nos lecteurs sur la pensée intime de Murisier. Après avoir résumé le processus psychologique qui aboutit à l'extase mystique, Murisier continue :

« Mais la systématisation peut aussi se faire en un sens inverse et loin de porter préjudice au pouvoir d'adaptation, le fortifier. De grandes personnalités chrétiennes, un Luther, un Pascal, malgré son ascétisme parfois excessif, un Vinet, ne se sont fait aucun scrupule de participer à une foule d'œuvres réputées mondaines et profanes, de se mêler aux affaires publiques, de cultiver avec ardeur les lettres, les sciences ou les arts. Il n'en est résulté pour eux aucun dédoublement ni aucun partage. Au milieu des soins les plus divers, l'idée de Dieu, toujours présente, rétablit continuellement dans la vie une parfaite et inaltérable unité, donne à toutes les activités une fin unique et réunit en un seul faisceau indéfectible, les tendances toujours prêtes à se dissocier....

» Tout semble nous autoriser à voir dans la religion l'idée directrice de l'évolution de la personnalité, non pas la seule possible, sans doute, mais la première en date, celle qui demeure le plus efficace chez la grande majorité des hommes. Dans la maladie, l'idée religieuse détermine l'évolution régressive de la personnalité. Dans la santé, elle tend à réaliser, parfois sans aucune mutilation, l'harmonie des états et des tendances, leur organisation en une unité hiérarchique; en un mot, elle contribue puissamment à l'*édification* de la personne. Le moi atteint, au moins par instants, à cette unité complexe et synthétique dans l'adoration. Celle-ci peut être considérée comme une forme positive, supérieure de l'extase, puisque tant qu'elle dure, l'homme ne cesse de s'appartenir et qu'ensuite il se sent heureux et fort, plus capable souvent de s'adapter à de nouvelles conditions d'existence, mieux préparé pour le rêve, pour la pensée ou pour l'action [1]. »

En d'autres occasions encore, à peu de temps de là, Murisier eut l'occasion de préciser sa pensée à ce sujet : il semble que son besoin de clarté et de franchise l'ait poussé à profiter de tout ce qu'il écrivait pour dissiper le malentendu. Dans un article critique sur le volume que M. Boutmy a récemment consacré à la psychologie politique du peuple anglais — article sur lequel nous reviendrons tout à l'heure — Murisier écrivait ces paroles qui ont été remarquées et louées [2] :

[1] *Maladies*, p. 71.

[2] Cf. Flournoy, art. cit., p. 48, note.

« Pour nous le véritable individualisme religieux se trouve moins dans les sectes supérieures que dans le mysticisme. Seuls jusqu'ici les mystiques ont réalisé l'union de l'esprit religieux et une entière indépendance intellectuelle. Un mysticisme sain, accessible aux simples, puisqu'il délaisse les dogmes, susceptible pour la même raison de s'allier à l'esprit scientifique le plus rigoureux, ne voilà-t-il pas la religion la plus individuelle et la plus humaine à la fois?

» ... L'individualisme religieux,... rare et exceptionnel partout encore, s'est produit cependant un peu partout en Europe et en Amérique, au Nord et au Midi; il a surgi du catholicisme et du protestantisme, car à cette hauteur il n'y a plus de différences confessionnelles [1]. »

La deuxième édition de son livre, que Murisier reçut encore, à Davos, très peu de temps avant sa mort, devait lui fournir une nouvelle occasion de souligner ces idées. La préface un peu hâtivement redigée — il avait compté la revoir sur l'épreuve — ne contient rien à ce sujet, mais à une ou deux reprises le lecteur attentif remarquera de très légères mais très significatives adjonctions au texte primitif. Il insiste sur le fait qu'il y a une religion « normale [2], » distincte du fanatisme qu'il vient d'étudier, et dans les pages de la conclusion il glisse l'affirmation que nous avons déjà relevée tout à l'heure : « Le mysticisme sain serait donc la forme la plus élevée du sentiment religieux [3]. »

Un de ses collègues, beaucoup plus rapproché que Murisier de la dogmatique traditionnelle, avait été frappé de trouver chez lui une compréhension de la religion qui, évidemment, n'était pas confinée dans la sphère des idées pures. Il a pu écrire que Murisier « était une âme profondément religieuse. »

Sur ce point, nous citerons un témoignage encore :

« Il ne faudrait, nous écrit un homme qui l'a bien connu et qui a travaillé avec lui, M. le prof. M. Millioud, faire M. Murisier ni

[1] Murisier, *La psychologie du peuple anglais et l'éthologie politique. Arch. de psychologie.* I, p. 276.

[2] *Maladies*, 2e éd., 1903, p. 145.

[3] *Ibid.*, p. 172.

plus ni moins croyant qu'il ne l'a été. Il était d'un esprit trop ferme pour ruser avec la pensée de la science. Il voyait bien qu'il y a non pas différence mais conflit entre la théologie traditionnelle et la science moderne, et cela sur plusieurs points de première importance; que les anciennes solutions de la foi sont intenables, qu'il faut une refonte complète de la pensée religieuse, et que tous les replâtrages ne serviront de rien parce que, ce qui est nécessaire, c'est une véritable création. Il pensait que les études de psychologie religieuse peuvent contribuer à l'œuvre nouvelle qui se fera peut-être peu à peu. Mais il se tenait dans sa partie et s'y renfermait; je ne l'ai jamais vu se préoccuper des problèmes de métaphysique. D'autre part, il comprenait fort bien ceux qui, faute de solutions neuves, gardent malgré tout les anciennes, et il n'aurait pas voulu pour son compte entreprendre en quelque sorte sur une âme et contribuer à détacher un élève de ses croyances. Position neutre, comme vous voyez, et dont on n'a pas beaucoup à dire, puisque son attitude consistait précisément à ne pas toucher à ces questions ou plutôt à ne les envisager que du point de vue historique et critique. »

Insistons un peu néanmoins. Murisier a décrit lui-même son attitude d'esprit dans un article daté d'avril 1900, auquel nous avons fait déjà quelques emprunts.

« ... Les esprits pensants peuvent être répartis en deux catégories. Les uns, hardis, pressés de conclure, abordent résolument les « grands problèmes, » existence de Dieu, libre arbitre de l'homme, vie future, etc.; les autres, patients et prudents, s'attachent plus volontiers à des problèmes d'une portée inférieure en apparence, en réalité d'une portée différente. Mais le contraste entre ces deux sortes d'esprits n'est jamais plus éclatant que lorsqu'il leur arrive d'envisager une même question. Les premiers la posent en termes abstraits et généraux, la discutent en logiciens, pour aboutir à une conclusion catégorique. Les seconds la posent en termes particuliers et concrets, ou, s'il est nécessaire, la ramènent, par quelque ingénieux détour, à une question de faits, procèdent en naturalistes et se gardent avant tout de la précipitation de jugement....

» Les sciences morales sont en train de renouveler les vieilles questions, d'en poser de nouvelles, et elles ont l'avantage d'en

résoudre quelques-unes et d'en faire avancer beaucoup d'autres. Seulement, elles ne s'occupent guère que de petites questions, objecte-t-on. — D'abord, il n'y a pas, pour le penseur, de petite question. Et puis, n'est-ce pas en s'attachant à quelques questions bien limitées, prises dans la réalité des phénomènes matériels ou spirituels, qu'on a les meilleures chances de projeter un peu de lumière sur les grands problèmes qui ne sont pas susceptibles de recevoir une solution scientifique parce qu'ils dépassent notre faculté de connaître? Avant de se vouer aux généralités, il importe d'en sortir. Les esprits les plus soucieux d'interroger la nature, de pénétrer le réel, de recueillir et de coordonner les petits faits, l'emportent souvent et de plus en plus sur les esprits abstraits par la portée générale aussi bien que par la solidité de leurs conclusions [1]. »

Un des derniers articles que Murisier ait publiés [2] est un bel exemple de la façon dont procèdent les esprits de ce type, auquel il appartenait sans contredit. Parti d'une petite question, il s'élève rapidement plus haut et sa façon de tracer un programme d'investigation ou d'esquisser une méthode est aussi remarquable que les résultats mêmes auxquels il aboutit.

A propos d'un livre sur la psychologie du peuple anglais, où M. Boutmy, suivant l'usage reçu, définissait cette nation comme « foncièrement individualiste », Murisier entreprend une critique détaillée de cette affirmation au moyen des faits recueillis par M. Boutmy lui-même. Cet individualisme, pense-t-il, « n'est pas fondamental, il se manifeste généralement dans des directions déterminées par les tendances propres et les aptitudes du peuple anglais. »

Nous voyons habituellement dans l'Etat, l'administration, etc., le seul ennemi de l'individu. Mais, « il existe d'autres tyrannies que celle de l'Etat et d'aussi redoutables. Que devient l'autonomie de la conscience dans tel milieu social, dans tel groupe dont on est membre? Pour apprécier le degré

[1] *Une apologie du théisme*, p. 122, 123.

[2] *La psychologie du peuple anglais et l'éthologie politique. Arch. de psych.* I, p. 261 sq.

d'individualisme d'une race ou d'un peuple, il ne suffit donc pas d'envisager les rapports de l'Etat avec les particuliers, il faut aussi considérer l'individu dans ses rapports avec ceux qui l'environnent, les concessions qu'il fait ou la résistance qu'il oppose à la pression sociale sous toutes ses formes, et en outre les réactions du milieu déterminées par cette résistance. »

Et par un rapide coup d'œil jeté sur la position de la femme mariée en Angleterre, sur cette curieuse manifestation de la conscience collective qu'on appelle le *cant* et qui n'est pas sans danger pour la liberté de penser, enfin sur la liberté individuelle qui est compatible avec l'existence de la secte religieuse, Murisier indique quelles enquêtes générales ou quelles monographies feraient progresser la science toute nouvelle de l'éthologie politique, qui est l'étude comparative du caractère propre des différents peuples. La conclusion de l'article vaut d'être citée. Elle ouvre des perspectives de travail intéressant et utile.

« Je connais des personnes qui ont horreur du conventionnalisme en art et qui professent une stricte orthodoxie doctrinale, laquelle n'est pourtant qu'une pensée conventionnelle; j'en conclus que les aptitudes philosophiques de ces personnes ne sont pas à la hauteur de leurs aptitudes artistiques. Pareillement, une société approuve les entreprises les plus téméraires et réprouve les théories nouvelles ou hardies; j'en conclus que cette société éminemment pratique manque d'idéalisme. Cette remarque banale semble suffire à déterminer le genre des monographies à entreprendre en éthologie politique. Une monographie sur le *cant* nous ferait connaître, mieux peut-être qu'une étude plus vaste et en apparence plus complète, le caractère du peuple anglais; une monographie sur le *sentiment du ridicule* constituerait la meilleure psychologie du peuple français. Qui donc passe pour ridicule, en France, sinon celui qui choque, à tort ou à raison, les sentiments communs, et qui donc échappe au ridicule, sinon celui qui, à raison ou à tort, suit le sens commun ou le dépasse en le continuant. Résoudre la simple question de fait: quelles choses sont ridicules ou ne le sont pas, contribuerait donc largement à la détermination du caractère français. Et sans doute, je ne prétends nullement que

cette méthode exclue les autres. Celle de M. Boutmy, en particulier, conserve son utilité et sa valeur, à la condition toutefois qu'on en restreigne d'abord l'application à de petits groupes sociaux, qu'avant d'esquisser la psychologie d'un grand pays, on élabore celle d'une province ou d'un canton suisse[1]. »

On le voit, les idées ne manquaient pas à Murisier. Ses travaux lui avaient fait entrevoir des domaines inexplorés où il brûlait de pénétrer en pionnier. En même temps que son étude du sentiment religieux sous sa forme sociale l'amenait à discuter des problèmes de psychologie collective, la partie de son livre qui a trait à la systématisation individuelle lui ouvrait des horizons plus vastes encore.

Voici en quels termes M. Ribot, directeur de la *Revue philosophique*, a bien voulu nous rendre compte des projets de Murisier. « Dans notre dernier entretien, Murisier était surtout occupé de questions de morale. Je lui conseillai (et il avait accepté) de traiter la question des valeurs; de faire l'histoire et la critique de ce concept et de ce terme actuellement si fort en usage chez les moralistes allemands, même chez quelques psychologues américains qui l'ont étendu à l'esthétique, et de faire ressortir l'importance que Nietzsche et ses adhérents ont contribué à faire attribuer à cette notion. »

Ce travail historique et critique que Murisier avait entrepris ne devait être que le prélude d'un exposé plus original. Il voulait connaître les théories des autres, avant d'exposer la sienne, mais celle-ci, — il est facile de le voir d'après la courte préface qu'il mit, en octobre 1902, à la deuxième édition de ses *Maladies*, — existait déjà en germe. En décrivant les extatiques et les fanatiques, Murisier s'était efforcé de mettre en lumière un fait essentiel : l'unification de tendances, réalisée par des procédés individuels et sociaux d'élimination et d'assimilation. « On a dit, continue Murisier, que cette systématisation se fait, d'après la valeur morale des éléments donnés. Cette assertion n'est-elle pas fort hasardée

[1] Art. cité, p. 276.

dans l'état actuel de l'éthique, quand tout *canon* de valeurs nous fait encore défaut[1] ? »

De plus en plus s'introduit dans la pensée et dans la langue philosophiques la distinction entre les *jugements de fait* ou « jugements existentiels » et les *jugements de valeur*, « Werturteile », appelés parfois aussi en français : jugements spirituels. Les sentiments moraux et religieux, par exemple, ne sont pas seulement enregistrés par notre conscience à titre de fait, nous leur attribuons encore un certain coefficient particulier d'autorité et d'utilité, — de valeur, pour tout dire en un mot. Mais ces coefficients varient largement avec les individus. Pour l'un, les devoirs de famille primeront les devoirs de société ; à un autre, ceux-ci apparaîtront plus sacrés que le devoir de conservation individuelle lui-même. Il y a plusieurs *échelles des valeurs*. Comment ces échelles sont-elles établies, à quoi correspondent ces façons diverses de sérier nos sentiments moraux ? C'est ce que Murisier comptait étudier. Son étude des mystiques et des fanatiques l'avait amené à cette théorie, que ce n'est pas la systématisation individuelle qui se fait d'après l'échelle des valeurs morales, mais, au contraire, l'échelle des valeurs morales qui s'établit selon les besoins de la systématisation individuelle. « Les consciences troublées, écrit-il, ont une forte propension à appeler *bien* ce qui les simplifie et les apaise, *mal* ce qui les diversifie et les agite ; ainsi s'expliquent les étranges créations et transpositions de valeurs, dit-il, dont on trouvera plus loin des exemples, et auxquels j'espère consacrer quelque jour une étude spéciale. Mes observations, prises aussi bien en dehors des milieux religieux, me portent à croire que chez les personnes qui s'écartent de la morale commune, c'est la systématisation qui détermine l'estimation des valeurs[1]. »

Cette idée directrice due à l'étude de cas pathologiques dans le domaine religieux, Murisier comptait la contrôler par une étude plus générale des petites déformations que l'on constate si souvent dans le domaine moral. C'est ainsi qu'il

[1] *Maladies*, deuxième édit., p. VIII.

avait recueilli des exemples de zoophilie, — ou, pour mieux dire, de philozoïe, — c'est-à-dire des cas dans lesquels l'amour pour les animaux vient prendre, dans le domaine des affections, la place généralement occupée par la philanthropie ou par les affections de la famille. D'autres enquêtes de ce genre devaient lui fournir l'occasion de soumettre à une vérification critique la loi qu'il devinait.

Mais hélas! de cette étude sur les valeurs, nous n'avons rien. Murisier s'était attaché d'abord à la partie historique et critique. Il avait emporté à Davos des « Werttheorien » allemandes et autrichiennes, et, jusqu'aux derniers jours, il prit au crayon quelques notes sur ses lectures. Mais des observations personnelles qu'il avait faites déjà et des faits qu'il avait recueillis, il ne nous reste rien. Murisier méditait longuement avant d'écrire, il a emporté sa pensée avec lui.

Il nous a laissé néanmoins, à nous ses élèves et ses amis, l'exemple d'une énergie au travail qui ne s'est jamais démentie, une admirable leçon de volonté persévérante et forte. Les travaux qu'il a publiés contiennent plus d'une règle de méthode, dont la valeur, — pour ceux qui voudront en profiter, — se révèlera inappréciable. Sachons surtout nous inspirer de ce qui est sans doute la caractéristique la plus frappante de Murisier : la belle indépendance de sa pensée personnelle et sereine, qui en lui inspirant une saine confiance en lui-même, l'a conduit si droit et si loin. Si la probité scientifique absolue que Murisier incarnait peut revivre chez tous ceux qui eurent l'avantage d'être ses élèves, sa trace restera longtemps lumineuse parmi nous.

NÉCROLOGIE

Herbert Spencer.

Le 25 août de l'année dernière, la France perdait Renouvier[1]; quatre mois ne s'étaient pas écoulés que Herbert Spencer (né à Derby le 27 avril 1820), mourait à Brighton, le 8 décembre 1903.

L'un et l'autre de ces grands penseurs, bien que faibles de constitution et dès longtemps gênés par la maladie, n'en ont pas moins dépassé les quatre-vingts ans et laissé des œuvres aussi vastes en étendue que considérables en valeur. La célébrité de l'Anglais a de beaucoup dépassé celle du Français; tandis que les écrits de Spencer ont été traduits en un grand nombre de langues, discutés et célébrés un peu partout, Renouvier — le plus ardent et le plus habile adversaire des idées spencériennes[2] — n'a pas encore attiré sérieusement l'attention de l'étranger. Peut-être l'avenir renversera-t-il ce rapport et dira-t-il que notre génération a tout à la fois méconnu les mérites de Renouvier et surfait ceux de Spencer. Il n'en restera pas moins que ce dernier a su présenter, sous le nom de *Philosophie synthétique*, un système, ou comme il aimait à dire, une « unification du savoir total, » qui a rencontré une faveur et exercé une influence analogues à celles dont jouit autrefois l'hégélianisme.

A un siècle caractérisé par la prédominance accentuée de l'esprit historique, à un siècle qui aimait considérer toutes choses au point de vue de la succession des faits, Hégel et Spencer devaient plaire, parce qu'ils présentaient tous deux

[1] Nos lecteurs ont trouvé plus haut l'étude sur Renouvier qu'a bien voulu rédiger pour eux M. Fr. Duperrut, professeur à l'Ecole de théologie de l'Oratoire (Genève).

[2] Dans sa thèse, intitulée : *Le criticisme de M. Renouvier et l'évolutionnisme* (Lausanne, 1890), M. le past. Edm. Bonnard a donné un très-bon résumé des critiques adressées par Renouvier à Spencer, et (p. 67, note) une liste des principaux articles de la *Critique philosophique* où elles sont exposées.

l'univers comme une vaste épopée qui se déroule, et parce qu'ils affirmaient qu'en tout domaine, du bas jusqu'au haut de l'échelle des êtres, rien ne demeure immuable.

Grande est cependant la différence entre ces deux philosophies. Tandis que, armé d'une dialectique qu'il estimait indiscutable, Hégel prétendait pénétrer le fond des choses et apporter au monde « le savoir absolu » (*das absolute Wissen*), Spencer se présente comme offrant une hypothèse, justifiée par la façon parfaite dont, à son dire, elle explique la totalité des phénomènes, mais il ajoute que cette philosophie — comme d'ailleurs notre perception même des phénomènes — ne saurait être plus, en définitive, qu'une représentation, c'est-à-dire une interprétation symbolique de la réalité fondamentale, laquelle demeure cachée et pour toujours « inconnaissable. »

A cette opposition dans la méthode s'en rattache une autre, plus essentielle encore. Engendré et dirigé par une loi *logique*, le mouvement des choses, tel que le concevait Hégel, était un véritable « devenir », qui, partant de la forme la plus pauvre de l'Etre, aboutissait à sa plus riche et haute manifestation, à savoir l'Esprit absolu, auquel il était donné enfin de prendre conscience de soi d'une manière adéquate, précisément dans la philosophie hégélienne. Chez Spencer, au contraire, le « mouvement » auquel tout se ramène est de nature *mécanique* et soumis à un rythme nécessaire, en vertu duquel l'univers dans son ensemble, comme chacun des êtres et des groupes d'êtres qui le composent, passe tour à tour, sans fin, par des phases évolutives et par des phases dissolutives.

C'est ce que semblent avoir oublié ceux qui ont accueilli le prétendu « évolutionnisme » de Spencer comme une philosophie optimiste du progrès. L'auteur, du reste, a largement contribué à cette illusion, — on serait tenté de dire qu'il a tâché de s'en bercer lui-même, — en ne traitant que très brièvement de la « dissolution » dans ses *Premiers principes*, et en ne lui faisant aucune place dans la longue série de ses autres écrits, où il développe avec force détails l'évolution[1] de la vie et des espèces vivantes, celle de l'intelli-

[1] Spencer reconnaît (*Prem. princ.* § 97), que ce qu'il appelle « évolution » consistant, non point dans une expansion, dans un déploiement, mais tout au contraire dans une intégration (c'est-à-dire une concentration) de matière, accompagnée d'une dissipation de mouvement, il eût été plus exact d'employer le mot « involution. »

gence et des sentiments, celle de la société et des diverses institutions humaines, celle enfin de la morale. Qu'on prenne dans *The data of ethics*[1], l'idyllique tableau de cette époque vers laquelle nous nous avançons, où les tendances altruistes et égoïstes parfaitement équilibrées entre elles assureront à tous les humains une entière félicité ; qu'on lise la conclusion du chap. XXII des *Premiers principes :* « l'évolution ne peut se terminer que par l'établissement de la plus grande perfection et le bonheur le plus complet » ; on s'imaginera, sans doute, que tout va donc « bien finir. » Mais c'est un trompe-l'œil. Cet « équilibre » — ou cette « adaptation » parfaite — auquel aboutit toute évolution, partielle ou générale, est nécessairement instable : l'auteur le déclare. L'instant où l'astre touche au zénith est celui qui en voit commencer la descente, l'année où l'un de nous atteint au maximum de son développement organique est celle où va sournoisement débuter sa décrépitude, l'époque où l'humanité atteindra son apogée sera celle d'où dateront les origines de sa dissolution. Et si, contre toute probabilité, il devait y avoir jamais un terme final au grand rythme des rythmes, si jamais l'univers devait atteindre à un équilibre définitif d'où rien ne le ferait plus sortir, cet équilibre serait celui de la mort cosmique absolue, un état où, toute la matière se trouvant réunie en un bloc et tout le mouvement dispersé à l'infini d'une manière parfaitement égale, plus rien ne penserait, ni ne vivrait, ni ne bougerait.

En vain Spencer proteste-t-il (derniers paragraphes des *Premiers principes*) que sa philosophie n'est point matérialiste, puisqu'elle laisse subsister les « conceptions antithétiques de l'Esprit et de la Matière comme étant l'une tout autant que l'autre le signe de cette Réalité inconnue, qui les supporte l'une et l'autre. » De fait, aucun des biens pour la défense desquels a toujours combattu ce qu'on peut appeler, au sens étendu, le spiritualisme, ne se trouve sauvegardé dans ce système, où l'apparition de la vie consciente et tout le travail moral de l'humanité ne sont — comme dans les cosmologies des vieux philosophes de la Grèce — qu'un épisode passager de l'éternel conflit des forces de la nature.

On sait qu'une des grandes prétentions de notre auteur (c'est par là que commence le livre des *Premiers principes*)

[1] Traduit en français sous ce titre : *Les bases de la morale évolutionniste.*

est de sceller l'accord définitif de la science avec la religion. Bien qu'elle ait, selon lui, d'assez misérables origines (superstitions nées des phénomènes de l'ombre et du rêve), la religion s'est élevée peu à peu, par un processus dont la description n'est pas ce qu'il y a de plus lumineux dans les écrits de Spencer. Actuellement elle n'a plus qu'un pas à faire pour arriver à reconnaître que ce quelque chose de mystérieux, dont elle a toujours, sous des formes diverses, affirmé l'existence, n'est que le mystère absolu, le radicalement « Inconnaissable », que la science, elle aussi, déclare constituer le support de tout ce que nous pouvons connaître. Inutile d'insister ici sur ce qu'ont de dérisoires de telles propositions d'alliance. Toute religion implique une foi, une confiance (quelque grossière et quelque mitigée qu'elle puisse être) en la divinité, donc une certaine connaissance de cette dernière ; tout progrès religieux consiste à mieux connaître Dieu et non point à renoncer plus complètement à le connaître : autrement la fameuse inscription Ἀγνώστῳ θεῷ aurait été le mot suprême de la piété, et saint Paul eût été bien mal avisé de faire son discours aux Athéniens.

On a souvent présenté Spencer comme un disciple, indépendant, d'Auguste Comte. C'est une erreur, contre laquelle l'auteur de la *Philosophie synthétique* a protesté avec autant d'énergie que de bon droit (voir sa *Classification des sciences*, ch. III). Il indique d'autre part, comme ayant exercé une influence sur l'élaboration de sa théorie de la connaissance, W. Hamilton. Quant à l'idée maîtresse de l'évolution, ainsi qu'il le déclare expressément, il en a emprunté la formule essentielle, — non pas à Darwin, ce qu'on a dit parfois en commettant un anachronisme grossier — mais à Karl-Ernst Baer (cf. *Principes de biologie*, IIe part., ch. II, § 52, et *Premiers principes*, § 119, note). La loi que Baer déclarait régir tout développement organique, à savoir le passage de l'homogénéité à l'hétérogénéité, Spencer l'a étendue à tous les domaines, notamment à la sphère « superorganique » (spirituelle et sociale) ; puis, il l'a tout à la fois précisée, en l'analysant, et ramenée à une loi plus haute encore, dont elle doit n'être qu'un corollaire, celle de la persistance de la force.

Une abondance incroyable d'informations, relatives aux ordres de faits les plus variés [1], et une puissance de coordi-

[1] Malheureusement cette érudition n'est pas toujours inattaquable. Max Müller

nation, une énergie synthétique qui met cette vaste encyclopédie au service d'une seule et même idée dominante, ne constituent point les seuls mérites de Spencer; il nous faudrait pouvoir entrer dans les détails: nous mentionnerions alors, en logique, en psychologie, en morale, en sociologie, maintes idées ingénieuses, maintes hypothèses originales, qui contribueront sans doute à immortaliser le nom du grand philosophe que l'Angleterre vient de perdre. Rappelons un seul exemple. On sait combien le sensualisme a toujours été embarrassé par la présence en notre esprit de certaines idées générales, de certaines formes, qui préexistent manifestement à notre activité intellectuelle et qui en constituent même la condition sine qua non (temps, espace, etc.). En sortant des limites de l'expérience individuelle, où ses prédécesseurs s'étaient confinés, et en faisant appel à l'expérience héréditaire, graduellement accumulée au cours des générations ou même dans la longue série des espèces préhumaines, Spencer a trouvé un moyen d'expliquer empiriquement la formation de l'à priori, la genèse de ce qui se trouve aujourd'hui inné en chacun de nous. Un procédé tout pareil lui sert en morale pour s'élever au-dessus de l'utilitarisme ordinaire, pour justifier l'existence du sens moral, proclamateur de lois pratiques universelles, et pour expliquer le sentiment d'obligation qui, dans notre conscience, s'attache à la notion du bien[1].

PH. B.

a dit (dans *The Monist*, I, 574 ssq.): « Faire constamment appel aux langues et ignorer ce qui a été établi par la philologie comparée, est chose impardonnable. Or, sur ce point, il n'y a pas de plus grand pécheur que M. H. Spencer. Il invoque sans cesse des faits de linguistique à l'appui de ses opinions : mais ces faits ne sont presque jamais exacts. »

[1] On trouvera dans la thèse de M. Jules Dubois : *Essai sur la morale évolutionniste* (Lausanne, 1898), un bon exposé critique de l'ensemble du système spencérien. A voir aussi le *Résumé de la philosophie de H. Spencer*, par F. Howard Collins, trad. franç. (Alcan, 1896, in-8° de 542 p.)

CORRESPONDANCE

Lettre à M. le professeur Philippe Bridel.

Cher monsieur et honoré frère,

J'ai éprouvé un vif plaisir en lisant vos intéressants articles sur le *Calvinisme selon M. Kuyper*, mais je crois devoir relever une pierre lancée, à la fin de ces articles, dans le jardin conditionnaliste, dont je cultive une modeste plate-bande.

Vous reprochez au conditionnalisme : 1° d'avoir « abouti à ôter toute valeur à la race humaine », et 2° « de dépriser également les individus, dont tant de milliers lui paraissent pouvoir disparaître sans causer aucun déficit sérieux ». Mépris de la race et mépris des individus, c'est d'un crime de lèse-humanité que les conditionnalistes seraient coupables. Leur silence pourrait passer pour un aveu. Voici ma réponse :

1° *Quant à la race,* les conditionnalistes proclament unanimement son maintien dans l'institution de l'Eglise invisible, cette grande multitude « que personne ne pourra compter » et qui célébrera d'éternité en éternité les louanges de Dieu et de l'Agneau. Identifiée avec l'Eglise, l'humanité deviendra « un temple du Dieu vivant » (2 Cor. VI, 16). Est-il possible de concevoir pour elle une plus noble et plus glorieuse destinée ?

Il est vrai qu'au point de vue conditionnaliste, l'Eglise ne comprendra pas nécessairement tous les individus de la famille humaine ; mais, puisqu'il est question de la *race*, je vous ferai remarquer qu'en général cette notion est compatible avec la suppression d'un ou de plusieurs individus. D'après Littré, la race désigne, en zoologie, « une réunion d'individus de la même espèce, » et non pas toujours la réunion de *tous* les individus. L'esprit, lorsqu'il s'agit d'animaux, ne voit dans la race que les exemplaires vivants ; les exemplaires morts sont censés ne plus exister. Peu de gens, sans doute, croient à l'immortalité individuelle de tous les chiens et de tous les chevaux dont les descendants se perpétuent ici-bas.

Vous objecterez naturellement que la race humaine fait exception, les individus qui la composent étant, selon vous, tous absolument impérissables. Mais sur quoi se fonde votre supposition ? Ce n'est pas sur la Bible, qui ne parle jamais d'âmes immortelles, ni sur la philosophie de Kant, par exemple, qui a déclaré que l'âme

humaine peut être anéantie par suite de l'affaiblissement graduel de ses facultés [1]. L'illustre psychologue Lotze était du même avis, et ces deux grands penseurs n'ont pas été réfutés, que je sache. Personne jusqu'ici n'a réussi à prouver l'impérissabilité native et absolue de la personne humaine.

Je reconnais volontiers avec vous que la disparition d'un individu de la race humaine est un fait des plus regrettables, mais encore faudrait-il savoir où commence et où finit l'individualité. Aux yeux de Dieu et de Jésus-Christ, l'individu véritable ne commence qu'à l'heure de la régénération ; l'être humain, issu de la chair (Jean III, 6), n'est qu'un simple candidat de la véritable individualité. Supérieur à l'animal, il est doué d'un organe capable d'entrer en rapport avec la vie divine, mais cet organe peut péricliter. A ceux qui ont accueilli la lumière, à ceux qui ont cru, à ceux-là seulement a été accordé « le privilège de devenir enfants de Dieu » (Jean I, 12). Je vois dans le Dieu de la Bible une paternité multiple, impliquant des rapports de plus ou moins grande intimité. Il y a en Dieu une paternité qui embrasse tous les êtres vivants, une paternité spéciale qui concerne la race humaine, et une paternité d'adoption ou de nouvelle naissance se rapportant aux croyants (Gal. III, 26) : « C'est par la foi que vous êtes fils de Dieu. » (Comp. Rom. VIII, 14 ; 1 Pier. I, 3, 23 ; Tite III, 5.) Seule, cette dernière paternité confère l'immortalité. Cette distinction peut adoucir l'amertume du regret que nous laisse la perdition volontaire de beaucoup d'âmes. A ce point de vue, aucune *individualité véritable*, aucune personnalité spirituelle ne sera supprimée. C'était, vous le savez, la pensée du grand théologien Richard Rothe, et elle me paraît être dans la logique de votre point de départ.

Autre pensée consolante. Sans jamais restreindre l'essor de la liberté humaine, sans jamais encourager la licence par l'impunité, le conditionnalisme nous révèle une compassion divine qui surabonde jusque dans le châtiment des plus coupables. C'est en vue de sauver le pécheur que Dieu inflige la souffrance, et c'est par miséricorde qu'il fait aboutir la souffrance à une mort finale, lorsque cet appel suprême est repoussé. En vertu d'une espèce d'amnistie, les plus pervers, les plus méchants et les plus impénitents des hommes obtiendront ainsi, à la fin du monde et à l'entrée de l'éternité, cette paix du Nirvâna qui est l'idéal rêvé dans mainte religion et dans mainte philosophie. L'Evangile bien compris nous fait voir dans toute souffrance une grâce voilée et, dans la fin du rebelle obstiné, à la fois un châtiment suprême et une suprême délivrance. Vous sera-t-il possible de présenter une perspective

[1] *Critique de la raison pure*, édition de Karl Rosenkranz. Leipzig, Léopold Voss, 1838. Vol. II, p. 793, supplément 27.

qui tienne mieux compte de chacun des éléments du problème ?

Quoi qu'il en soit, je crois avoir prouvé que, malgré l'absence éventuelle de plusieurs invités, la gloire future de l'Eglise triomphante n'en sera pas moins une glorification de la race humaine. Dans les limites permises, le conditionnalisme assigne à cette race la plus grande valeur imaginable.

2° *Quant aux individus*, loin de les « dépriser », nous les exaltons en les considérant tous comme autant de candidats à l'immortalité, c'est-à-dire comme les héritiers éventuels de Dieu lui-même et du royaume céleste. Admettant que tous les hommes sont capables de recevoir la communication d'une vie éternelle, nous sommes incités par notre doctrine à faire tout ce qui dépend de nous pour les amener tous à la source de cette vie. Notre attitude à leur égard sera *logiquement* celle d'une sollicitude anxieuse, pleine de respect autant que de bienveillance.

Nous ne pouvons nous dissimuler que le péché met en sérieux péril les glorieuses perspectives de nos frères dans l'humanité, mais le même danger nous menaçant nous aussi, notre point de vue nous portera à redoubler d'efforts pour nous sauver nous-mêmes en sauvant autrui. L'intensité de ces efforts sera d'autant plus considérable que nous croirons à l'irréparabilité du mal qui est en train de détruire à jamais les âmes. Je vous le demande, pensez-vous réellement qu'une ambition à la fois si humble et si haute soit de nature à faire mépriser personne ?

Nous sommes tous deux d'accord pour repousser l'*élection* despotique du calvinisme et la *sélection* athée du naturalisme, permettez-moi de vous recommander une troisième solution, à savoir l'*auto-sélection* par la foi, qui n'est autre chose que l'exercice de la liberté individuelle mise en présence des appels divins. Telle est, je crois, la synthèse dont notre époque a besoin.

Je m'assure, en tout cas, que vous consentirez à retirer vos inculpations et, dans cet espoir, j'ai l'honneur de vous présenter, cher monsieur et frère, l'assurance de ma considération très distinguée.

E. Petavel-Olliff.

Montreux, 12 janvier 1904.

REVUES

Neue kirchliche Zeitschrift

Mai 1903.

M. Peters : Le problème de la foi. (Suite.) — *Klostermann :* Pentateuque. (Suite.) — *A. Wiesinger :* Sola fide, nunquam sola. — *Joh. Haussleiter :* Sermons remarquables d'un bénédictin. (Le P. Odilon Rothmanner, à Munich, 1902.)

Juin.

M. Peters: Le problème de la foi. (Suite). — *R. Seeberg:* La personne de Christ, le point fixe au milieu des fluctuations du présent. — *R. Kittel:* La question de « Babel et Bible. » — *Schäfer :* Origine et signification de la cène du Seigneur.

Juillet.

M. Peters : Le problème de la foi. (Fin.) — *Stocks :* L'évangile de Pierre. II. — *Stange* : Note critique à propos du premier volume de l'édition weimarienne des œuvres de Luther.— *R. Kittel :* La question de « Babel et Bible. » (Fin.)

Août.

Wiesinger : De la foi et de la justification. — *W. Schmidt :* Questions éthiques. IX. César Lombroso. — *Ed. König :* La polyandrie dans l'Israël « préhistorique. » — *L. Couard :* Légendes de la vie des apôtres.

Septembre.

G. Wetzel : La crédibilité historique des discours de Jésus contenus dans le quatrième évangile. — *A. Klostermann :* Contributions à l'histoire des origines du Pentateuque. — *G. Hönnicke :* Miscellanées concernant l'histoire de l'éthique dans l'Eglise luthérienne. — *L. Couard :* Légendes de la vie des apôtres.

Octobre.

P. Tschackert : L'origine du cantique de Luther « Ein' feste Burg ist unser Gott. » — *Th. Zahn* : Petites contributions à l'histoire évangélique. III. L'apparition de Jésus ressuscité en Galilée. — *G. Wetzel :* La crédibilité historique des discours de Jésus dans le 4e évangile. (Suite.)

Novembre.

G. Wetzel : Crédibilité des discours de Jésus dans le 4e évangile. (Fin.) — *J.-W. Schiefer :* Le Christ dans la poésie juive. — *Schick :* Origine et motifs de la célébration du dimanche. — *G. Hönnicke :* Le jour de la mort de l'apôtre Paul.

Décembre.

W. Schmidt : Questions éthiques. (Fin.) *X :* La volonté de l'homme et sa destinée. — *Walter Caspari :* Les missions dans la poésie des peuples chrétiens d'Occident. — *Schick :* Célébration du dimanche. (Fin.) — *L. Couard :* Vieilles légendes sur la vie des apôtres.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Quatrième livraison.

Billing (à Upsal) : Problèmes éthiques du christianisme évangélique. Quelques réflexions suggérées par l'étude de « l'Ethique » de Herrmann. — *Stuckert* (Schaffhouse) : Dieu et la nature.

Cinquième livraison.

Gottschick : L'assurance du salut du chrétien évangélique selon Luther.

Sixième livraison.

Schürer : La conscience messianique de Jésus-Christ. Discours académique prononcé à Göttingue en juin 1903. — *Kaftan :* A propos de dogmatique. B. Questions de principe. 4. Points de vue possibles et impossibles. — 5. Ecriture et confessions de foi.

Schweizerische theologische Zeitschrift

Seconde livraison.

P. Häberlin : De l'influence de la doctrine spéculative de Dieu sur la notion de la religion chez Schleiermacher. (Fin). — *J. Matthieu :* Yahwè et la nature. Contribution à l'histoire religieuse d'Israël et du judaïsme. — *A. Farner :* Lettre ouverte à M. le professeur Hartmann, à Thusis (sur le rapprochement entre la gauche de l'école de Ritschl et la théologie libérale.). — *Sch. :* A propos de l'oraison dominicale. — *J.-G. Mayer :* Réplique à M. le Dr Camenisch. — *Ant. Gisler :* Rectifications à l'adresse du même. — Bulletin.

Troisième livraison.

J. Matthieu : Yahwè et la nature. (Suite.) — *C.-W. Kambli :* Quelques idées sur Christ et le christianisme. — *L. Köhler :* Notes diverses sur l'Ancien Testament (Gen. XXXII, 29, et XXXV, 10; Esaïe III, 7; Ruth II, 2 [LXX]). — *Rob. Hoppeler :* Contribution à l'histoire de la paroisse catholique de Zurich. — Bulletin.

Quatrième livraison.

J. Matthieu : Yahwè et la nature. (Fin.) — *R. Müller :* Un pélerinage suisse à Jérusalem au commencement du XVIe siècle (d'après les récits de L. Tschoudi, de Glaris, et de Hans Stockar, de Schaffhouse). — Bulletin.

Revue internationale de théologie

Avril-juin 1903.

von Schulte : Cinq archevêques de Cologne au XIXe siècle. (All.) — *E. Michaud :* Esquisse d'un traité de l'église chrétienne en général. (I.) — *Le même :* La tentative d'union entre les protestants et les catholiques, de 1661 à 1701. (Suite et fin.) — *Mülhaupt :* L'évolution de la théologie du XIe au XIIIe siècle : fin. (All.) — *Schirmer :* Réflexions sur l'enseignement religieux au gymnase, en prenant spécialement en considération Saint Augustin. (All.) — *R. Keussen :* Ce que la religion contient de vérité. A propos du livre de R. Eucken « Der Wahrheitsgehalt der Religion. » (All.) — **** :* Anglicana. (Angl.) — *La Direction :* Quelques documents orthodoxes sur l'union des Eglises. (I.) — *E. Michaud :* Erreurs de quelques théologiens orientaux sur l'Eglise d'Occident. — Bibliographie théologique.

Juillet-septembre.

La Direction : Quelques documents orthodoxes sur l'union des Eglises. (Fin). — *Friedrich :* A propos des critiques faites de ma dissertation sur l'inauthenticité des canons de Sardique. (All.) — *E. Michaud :* Esquisse d'un traité de l'Eglise chrétienne en général. (II.) — *Le même :* L'ecclésiologie de saint Jean Chrysostome. — *Meyrick :* Dr Joseph Butler, évêque de Durham ; II. (Angl.) — *A. Papkoff :* La renaissance de la paroisse orthodoxe russe. — *R. Keussen :* Ce que la religion contient de vérité; II. (All.) — *Swetloff :* Un prétendu obstacle à l'union des Eglises ancienne-catholique et orientale. — *A. Kiréef :* Quelques considérations supplémentaires à l'article précédent. — *Schirmer :* Wessenberg et le nonce Testaferata. (All.) — *E. Michaud :* Le P. Lagrange et la critique biblique. — Le patriarche de Constantinople et l'Eglise anglicane. (Angl.) — Bibliographie, etc.

Octobre-décembre.

J. Friedrich : Les « Römische Briefe » sur le concile, 1869-1870 (All.) — *J.-J. Lias :* L'état actuel et les perspectives de l'Eglise anglicane. (Angl.) — *A. Papkoff :* La renaissance de la paroisse orthodoxe russe. (Fin.) — *E. Michaud :* Pseudo-christianisme. — *Le même :* Esquisse d'un traité de l'Eglise chrétienne en général. III. — *G. Moog :* L'utilisation homilétique de la seconde épître aux Corinthiens. (All.) — *R. Keussen :* Le « Wahrheitsgehalt der Religion » de R. Eucken ; fin. (All.) — *E. Michaud :* Réponse à quelques objections sur la question de l'infaillibilité de l'Eglise. — *Schirmer :* La fête commémorative de Huss à Prague et le désir de réformes du peuple tchèque. (All.) — Bibliographie.

Revue d'histoire ecclésiastique, de Louvain

Troisième livraison. (Juillet 1903.)

G. Rasneur : L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie. (Suite et fin.) — *Jacq. Flach :* La royauté et l'Eglise en France, du IXe au XIe siècle. — *A. Cauchie :* Le Gallicanisme en Sorbonne d'après la correspondance de Bargellini, nonce de France (1668-1671). [Suite et fin.] — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Quatrième livraison. (Octobre 1903.)

Ch. de T'Serclaes : A la mémoire de Léon XIII. — *P. Ladeuze :* De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le 3e évangile à Marie ou à Elisabeth. — *A.-C. De Schrevel :* Remi Drieux, évêque de Bruges et les troubles des Pays-Bas. (Fin.) — *Ch. Terlinden :* Les préparatifs de l'expédition au secours de Candie au printemps 1669, d'après la correspondance des nonces de Paris, de Madrid et de Venise. — Comptes rendus. — Chronique.— Bibliographie.

Deutsch-evangelische Blætter

Principaux articles de l'année 1903 (la troisième de la nouvelle série). Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.

Etudes bibliques. — *Erich Haupt :* Introduction à la lecture des épîtres de Paul aux Corinthiens. I à III. — *Gust. Hœnnicke :* L'espérance chrétienne et la seconde épître de Pierre. X.

Etudes religieuses et morales. — *Ladisl. Stromp :* Chamanisme et sacerdoce. V. — *Rothstein :* L'histoire des religions et la foi en la révélation en lutte au sujet de l'Ancien Testament. VIII. — *Schwartzkopff :* Le développement de la révélation, question centrale dans la controverse sur Babel et la Bible. VI. — *Benrath :* De la formation des dogmes. Discours académique. VI. — *W. Kahl :* Tolérance évangélique. VII. — *Ellger :* Des limites des sciences physiques et naturelles. III. IV.

Histoire religieuse. — *Jacoby :* Christianisme et culture aux trois premiers siècles de notre ère. V.— *Le même :* Le christianisme et la décadence de l'empire romain d'Occident. IX. — *A. Parisius :* Pierre de Gardelegen, un pasteur de ville de la Vieille-Marche de Brandebourg au XIVe siècle. IV. — *Lad. Stromp :* La Hongrie et Mélanchthon. XI. — *F. Westphal :* Jean Luckow. Un portrait de l'histoire de la réforme dans l'Anhalt. XI. — *Neu :* Les démêlés du prince-évêque Jules de Wurzbourg avec les comtes de Löwenstein-Wertheim (1598-1617). VII. — *X :* Un pamphlet de Jésuites contre Luther, de l'an 1612. XI. — *Bärwinkel :* La prise de possession d'Erfurt par la Prusse (1802) et son importance au point de vue protestant. III. — *Wächtler :* Conversions au protestantisme pendant le XIXe siècle (à propos de l'ouvrage d'E. Koch). XII. —

W. Schürmann : La théologie et l'Eglise aux Pays-Bas. IX. X. — *Kreeb :* L'Eglise évangélique militaire en Italie. I.

Biographies. — *Kawerau :* Luther et Mélanchthon dans leurs relations personnelles. I. — *Jörgensen :* La reine Elisabeth de Danemark, sœur de Charles-Quint, la première princesse évangélique. II. — *Reinthaler :* Jean-Gottfried Herder. A l'occasion du centenaire de sa mort. XII.

Littérature et beaux-arts. — *Hornburg :* Hamlet. VI. — *Nasemann :* Le sculpteur Chrétien-David Rauch. II. — *Gerh. Heine :* La lyrique moderne, selon Lamprecht. VII. — *Le même :* Fréd. Hebbel. VIII. — *Le même :* Conrad-Ferdinand Meyer. XI. — *G. Witzmann :* Théodore Fontane. IX. X. — *Klaiber :* Problèmes religieux dans le roman allemand moderne. V.

Questions actuelles. — *Lauschner :* Vingt-cinq ans de statistique ecclésiastique (en Prusse). VI. — *K. Walcker :* Notes sur les droits de l'individu à la tolérance dans l'état moderne. VII. — *Meyer :* La portée du mouvement évangélique en Autriche. VIII. — *Erich Haupt :* La question des professeurs de théologie au Synode général de l'Eglise de Prusse. XI. XII.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Première livraison 1903.

Usener : Naissance et enfance de Christ. — *Corssen :* Forme primitive des Actes de Paul. — *Schwartz :* L'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. — *Preuschen :* Citations bibliques dans Origène. — *Schjött :* Un texte de Paul concernant la philosophie de la religion. (Rom. I, 18-20.) — *Butler :* Un fragment d'Hippolyte et un mot sur le Tractatus Origenis. — *Preuschen :* Miscellanées.

Seconde livraison.

Bugge : La loi et Christ selon la conception de la plus ancienne Eglise chrétienne. — *Kattenbusch :* Le titre de martyr. — *Soltau :* La provenance des discours dans le livre des Actes. — *Corssen :* La chronologie d'Irénée. — *Vischer :* Le nombre 666. (Apoc. XIII, 18.) — Miscellanées : *Nestlé :* Un manuscrit latin des évangiles, du Xe siècle. — *Linder, O. Holtzmann, K. Gœtz :* A propos de l'onction de Jésus à Béthanie. — *Forster :* Encore la naissance de Jésus dans une grotte. — *Nestlé :* Au sujet de la généalogie de Luc III. — *Sulzbach :* « Les clefs du royaume des cieux. »

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Juin.

G. Wustmann : A propos de la péricope de l'économe infidèle. — *K. Hesselbacher :* Le « Hambourgeois. » Souvenirs de cure d'âme auprès d'un malade. — *W. Schubring :* Exordes de sermon.

Juillet.

Hesselbacher : Le Hambourgeois. » (Fin.)— *F. Niebergall :* Les bases scientifiques de la théologie pratique. (Leçon inaugurale comme privat-docent à Heidelberg.) — *O. Richter :* La sainte cène et l'hygiène.

Août.

F. N. : Influence exercée par confiance. — *R. Hermes :* A propos de services funèbres. — *Sulze :* Soins voués à la jeunesse masculine et aux cultes pour la jeunesse. A propos des écrits de W. Kötzschke sur ce sujet. — *H. Bassermann :* La place de l'art musical dans le culte évangélique. — *Gerstung :* Ce qu'il y a de vrai dans le darwinisme. Contribution à l'apologétique. A propos de l'ouvrage de A.-H. Braasch. — *H. Gressmann :* Le commentaire de Gunkel sur la Genèse et sa valeur pour le théologien pratique. — *Sulze :* Un progrès dans la construction des temples.

Rivista Cristiana

Juin.

Grilli : Banqueroute ou renouvellement du protestantisme. — *Janni :* La musique religieuse et les Eglises évangéliques d'Italie. — *Le même :* Spiritisme et christianisme. XVII. Les matérialisations. — *A. Leti :* Essai sur le mouvement religieux en Toscane (avant 1857). Tiré d'un manuscrit d'Aug. Colomb. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : La licorne. — *Salviati :* Revue du mois. — Revues, etc.

Juillet.

C. E. F. et *G. L. :* De l'éducation chrétienne de notre jeunesse. Méthodes antiques et méthodes modernes. — *U. Janni :* La musique religieuse et les Eglises évangéliques d'Italie. — *A. Leti :* Le mouvement religieux en Toscane. — *U. Janni :* Spiritisme et christianisme. XVIII. Les communications. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Hénoc. — *Salviati :* Revue du mois. — Revues, etc.

Août.

G. Luzzi : Léon XIII. — *Giov. Grilli :* Le procès de l'Eglise romaine contro Galilée. — *U. Janni :* Spiritisme et christianisme. XIX. Sommaire de la discussion et conclusion. — *A. Leti :* Mouvement religieux en Toscane. — *G. Luzzi :* Encore la « pieuse Société de saint Jérôme » et son œuvre. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Rom. XII, 1. — *L. Colani :* Revue du mois. — Revues, etc.

INTRODUCTION A UN COURS DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

PAR

ARNOLD REYMOND

« Je conseillois en Italie, nous dit Montaigne dans ses *Essais*, à quelqu'un qui estoit en peine de parler italien, que pourveu qu'il ne cerchast qu'à se faire entendre sans y vouloir autrement exceller, qu'il employast seulement les premiers mots qui luy viendroyent à la bouche, latins, françois, espagnols ou gascons et qu'en y adjoustant la cadence et terminaison italienne, il ne faudroit jamais à rencontrer quelque idiome du pays, ou thoscan, ou romain, ou vénitien, ou piemontois, ou napolitain, et de se joindre à quelqu'une de tant de formes. Je dis de mesme de la philosophie ; elle a tant de visages et de variétés que tous nos songes et resveries s'y trouvent ; l'humaine phantasie ne peut rien concevoir en bien et en mal qui n'y soit. Et j'en laisse plus librement aller mes caprices en public ; d'autant que, bien qu'ils soyent nez chez moi, et sans exemple, je scay qu'ils trouveront leur conformité et relation à quelque humeur ancienne ; et il ne faudra quelqu'un de dire : « Voylà d'où il le print. »

Cette pensée de Montaigne est sans doute faite pour rassurer celui qui cherche à exposer publiquement un sujet d'ordre philosophique, au risque de s'avancer sur un terrain mouvant et peu stable. Mais le scepticisme que l'auteur des *Essais* professe à l'égard des vérités philosophiques n'est guère de nature à encourager des recherches dans ce domaine.

Et qu'eût dit Montaigne de l'état de la philosophie à l'heure actuelle? Avec plus de raison encore que de son vivant, il aurait pu affirmer que l'humaine phantasie ne peut rien concevoir en bien et en mal qui ne trouve pour le défendre quelque penseur plus ou moins autorisé. Dans tous les domaines, les vérités fondamentales et qu'une expérience séculaire semblait garantir, sont remises en question ; et, il faut l'avouer, elles ne résistent pas toujours à un examen approfondi.

Sur le terrain de la métaphysique proprement dite, ils sont bien rares aujourd'hui ceux qui s'essaient à donner une explication rationnelle de l'univers dans son ensemble. La philosophie moderne est en effet caractérisée, pour autant que nous osons le préjuger, par une union de plus en plus grande avec les sciences et par un sentiment très vif du problème complexe que pose la réalité. De là, deux tendances qui s'accusent dans l'esprit moderne. L'une, le criticisme, recherche à la suite de Kant et avec une grande pénétration les conditions et les limites de toute connaissance humaine. L'autre, le positivisme, envisagé comme une attitude intellectuelle et non comme un système, ne veut relever que de l'expérience dans tous les domaines. Par ce fait, la philosophie attache une importance de plus en plus grande aux études psychologiques et sociologiques. Résoudre en effet l'énigme que pose l'existence du monde n'apparaît plus comme une tentative possible. Le matérialisme, qui un moment fut en vogue, est passablement délaissé, et quant à l'évolutionnisme, il est accepté par les penseurs d'écoles diverses et opposées, car il constitue bien moins un système philosophique qu'une méthode de recherche. De tous côtés l'on regarde comme vain et téméraire l'espoir de franchir le cercle de la vie présente, pour en pénétrer le mystère des origines et de la fin. Tous les efforts faits dans ce sens paraissent aboutir à une déduction impuissante. Aussi la plupart des penseurs contemporains s'en tiennent-ils sur ce point à un agnosticisme prudent. Le fil d'Ariane qui permettrait à l'homme de sortir du labyrinthe où il est enfermé n'est pas encore trouvé. Il le

sera peut-être le jour où une réponse satisfaisante aura été faite au problème de la certitude ; or, celui-ci est loin d'être résolu.

Il faudrait pour cela que la logique parvînt à déterminer l'origine et la nature du jugement et à donner des concepts de l'esprit humain une explication satisfaisante. L'entente est loin de se faire dans ce domaine. Les uns avec Stuart Mill considèrent l'activité intellectuelle comme ayant sa source unique dans l'expérience sensible. Cet appel à l'expérience semble assurer à la certitude un fondement sûr et certain ; en fait, il l'ébranle complètement. Si les jugements que porte notre esprit s'expliquent uniquement par le jeu des sensations, aucune proposition ne peut être déclarée vraie ou fausse d'une façon certaine. L'affirmation, par exemple, qu'un objet est à la fois blanc et noir est invraisemblable, parce que jusqu'à présent elle ne correspond à aucune expérience ; elle n'est pas fausse en elle-même. D'autres penseurs cherchent dans l'esprit lui-même la base de toute certitude ; comme Descartes, ils en appellent à l'évidence rationnelle, mais le critérium de l'évidence reste subjectif et ne peut remplir le rôle qu'on lui attribue. M. Renouvier a cru pouvoir cependant employer le principe de contradiction comme moyen de parvenir à des vérités certaines et objectives ; malheureusement ce principe reste d'un usage purement formel et sa nature ne légitime pas l'emploi qu'en a fait le philosophe français. La logique kantienne a paru un moment résoudre le problème qui nous occupe ; toutefois l'interprétation des lois et des faits scientifiques qu'elle suppose paraît être erronée. Aux yeux des modernes, la nature et les fonctions de l'esprit apparaissent comme des données de plus en plus complexes. Des facteurs dont il était peu tenu compte autrefois semblent entrer en jeu et rendre bien difficile la solution du problème de la certitude.

Sera-ce peut-être dans le domaine des mathématiques que nous pourrons trouver les fondements d'une construction métaphysique ? Il ne le semble pas, pour le moment. Kant, par exemple, estimait légitime de prendre comme une donnée

certaine les axiomes géométriques relatifs à la ligne droite. Il partait, comme on le sait, de la vérité tenue pour indubitable que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Il en déduisait que l'espace avec la forme géométrique qu'il comporte est une forme à priori imposée à notre sensibilité. Cette déduction semblait définitivement acquise à la philosophie ; mais les travaux de mathématiciens tels que Lobatschwesky, Riemann, Poincaré et Russell, pour ne citer que les principaux, sont venus ruiner, en partie tout au moins, la thèse kantienne. La géométrie ordinaire ou euclidienne n'est pas la seule concevable ; à côté des groupes euclidiens, il en existe d'autres parfaitement définis au point de vue mathématique et qui ne sont pas nécessairement incompatibles avec les données de l'expérience. Il ne semble plus possible dès lors d'affirmer avec le philosophe de Kœnigsberg qu'une forme d'espace déterminée soit imposée à notre sensibilité. On le voit, la critique moderne révèle, sinon des contradictions, du moins des obscurités jusques en des notions qui passaient pour solidement établies.

Et si l'incertitude semble régner dans le domaine de la logique ou des mathématiques envisagé comme point de départ des recherches philosophiques, que dire des autres champs de la réalité que la philosophie cherche à embrasser ? Ces divers champs se sont singulièrement étendus et leur extension a fait surgir de nouveaux problèmes. Le développement des sciences historiques et des sciences physiques ou naturelles a eu son contre-coup dans la psychologie et la morale. Les recherches psychologiques se sont développées avec une ampleur qu'elles n'avaient jamais eue jusqu'à nos jours. Ce travail s'est effectué de diverses façons et par diverses méthodes. L'emploi de mesures rigoureuses a été introduit dans un domaine qui ne paraissait pouvoir les comporter ; les cas pathologiques ont été mis à contribution et étudiés avec soin. Aussi plusieurs notions fondamentales ont-elles été examinées comme tout à nouveau. Les problèmes relatifs à la personnalité, à la volonté, à l'intelligence et à leur nature se présentent à nous sous une forme beaucoup

plus délicate qu'ils ne l'étaient pour nos devanciers. Les rapports entre la physiologie et la psychologie en particulier ont été mis en lumière d'une façon déconcertante pour plusieurs penseurs.

Les problèmes moraux ont de même revêtu une signification nouvelle. Les notions du bien et du mal, les questions relatives au libre arbitre et au devoir ont été soumises à un examen sévère et cela en tenant compte de facteurs ignorés jusqu'alors. C'est ainsi que Guyau, en France, Nietsche, en Allemagne, ont tenté de découvrir un système de morale en suivant de nouvelles voies.

D'une façon générale, l'extension prodigieuse des sciences dans tous les domaines a posé à la philosophie et lui pose encore sous un aspect tout nouveau les divers problèmes dont elle s'occupe. La philosophie moderne de quelque côté qu'on l'envisage offre une matière très riche, il est vrai, mais étonnamment confuse et peu propre à être ordonnée. Il serait sans doute possible de découvrir au travers de cette confusion quelques grands courants et une tendance à l'unité.

Nous n'entreprendrons pas ce travail ; les remarques qui précèdent ont pour but avant tout de montrer combien le problème dont s'occupe la philosophie religieuse est de sa nature difficile à poser et surtout à résoudre. Si les penseurs modernes sont en effet en désaccord sur les principes fondamentaux de la logique ou des mathématiques, n'est-il pas illusoire d'espérer éclairer les questions religieuses, puisque par nature elles semblent comporter l'obscurité et l'arbitraire. Cherchons à le voir en essayant de déterminer l'objet et la méthode que réclame la philosophie religieuse. La tâche est quelque peu difficile, car cette discipline, comme branche distincte à la fois de la philosophie générale et de la dogmatique, est de formation récente.

Une question se pose tout d'abord. Ne peut-on pas simplement confondre la philosophie religieuse avec la philosophie générale? Lui donner une place à part, n'est-ce pas tomber dans la même illusion que les enfants jouant à la dînette et pour lesquels la même substance, sous des noms divers, sert

à la fois de potage, de viande et de légume? Plusieurs penseurs, par exemple, regardent le problème religieux comme l'un des problèmes dont s'occupe la philosophie générale.

Nous estimons qu'il y a lieu cependant de constituer la philosophie religieuse comme ayant une place distincte et cela pour des motifs d'ordre historique et rationnel tout à la fois.

Cette discipline prend en effet pour point de départ dans son travail les affirmations de la conscience religieuse dans leur ensemble. Or, l'histoire nous montre un conflit sans cesse renaissant entre la pensée religieuse d'une part et la pensée philosophique de l'autre. Dans l'antiquité déjà cette opposition est manifeste. Maintes fois les représentants de la philosophie durent fuir les villes qu'ils habitaient pour échapper aux persécutions de la foule ou des prêtres. Anaxagoras, inculpé d'athéisme, dut s'exiler d'Athènes malgré l'amitié de Périclès qui le protégeait. Socrate paya même de sa mort les vérités philosophiques qu'il avait découvertes au cours de sa vie. Un moment, à l'époque du moyen âge, l'on put croire la pensée religieuse réconciliée à tout jamais avec la philosophie ; mais celle-ci accepta difficilement le rôle de servante que la théologie lui attribuait. Elle secoua bientôt le joug, non sans attirer sur ses défenseurs des mesures parfois violentes, comme le prouve l'exemple de Galilée. De nos jours, l'opposition s'est calmée ; mais elle est loin d'avoir complètement disparu.

A cet antagonisme que l'histoire nous montre existant sans cesse sous une forme ou sous une autre correspond dans la pensée une différence d'attitude en ce qui concerne la recherche de la vérité. Caractériser cette dernière est chose difficile, car, pour cela, il faudrait, avant tout, déterminer exactement l'objet dont s'occupe la philosophie et les opinions varient à ce propos. Les uns, avec Hegel, définissent la philosophie comme étant la science de l'absolu. D'autres, comme M. Paulsen, sont plus modestes et ne voient en elle que la synthèse de toutes les connaissances scientifiques.

L'école écossaise, avec Thomas Reid, la réduisait simplement à la psychologie. Sans trancher ce débat, disons seulement ce qui suit pour le sujet qui nous occupe.

Le problème religieux est pour la philosophie un problème important sans doute, mais au même titre que les autres et à la solution duquel son existence n'est pas liée. Affirmer que l'esprit humain est capable de savoir quelque chose, ne fût-ce que son impuissance à rien connaître, estimer que, malgré les apparences, il progresse dans l'acquisition du vrai, voilà, nous semble-t-il, le seul postulat auquel est attaché le sort de la philosophie, quel que soit du reste le domaine exact qui lui est attribué.

Dès lors, peu importe au philosophe en tant que philosophe si par ses recherches il est amené à découvrir ou non l'existence d'un ou de plusieurs dieux. Et, à supposer que des êtres transcendants existent, leur nature ne l'intéresse pas à un autre titre que celle d'autres êtres. Il en est de même pour la question suivante : Le monde et ses lois, les créatures qui l'habitent, sont-ils le produit d'une force inconsciente ou l'œuvre de personnalités divines? L'homme peut-il entrer en communication avec ces dernières et sa vie est-elle soumise à leur action bienveillante ou malveillante ? Ce sont là des problèmes dont la solution négative ou positive a une égale valeur pour le philosophe et dans lesquels le désir de connaître entre seul en jeu. Même attitude lorsqu'il s'agit d'établir une distinction entre le bien et le mal et les conséquences qui en résultent au point de vue religieux. Y a-t-il un désordre moral dans le monde et, si oui, où doivent en être cherchés la cause et le remède? Ce sont là des questions qui intéressent le philosophe à titre de connaissances seulement. Un système de philosophie qui supprime toute différence entre le bien et le mal ou qui nie l'existence de Dieu, ne peut être jugé défectueux pour cette seule raison. Pour Aug. Comte, par exemple, l'idée religieuse n'est qu'une phase momentanée dans le développement de la pensée humaine ; dans l'état positif, l'esprit humain abandonne la recherche

de l'absolu et se borne à l'observation des phénomènes et de leurs relations invariables; les idées religieuses doivent donc disparaître.

Par une autre voie, Herbert Spencer aboutit à un résultat analogue. Selon lui, les idées et les coutumes religieuses ont pris naissance dans le culte que les peuplades primitives rendaient à leurs héros favoris. Les explications métaphysiques, qui doivent leur origine à la religion, n'ont donc aucune valeur; en dehors du domaine accessible à l'investigation scientifique se trouve celui de l'inconnaissable dont on ne peut rien affirmer sinon qu'il est. Quelques-uns, avec Hæckel, vont même jusqu'à supprimer la possibilité de toute religion. L'univers s'explique complètement par les seuls concepts de force et d'atome.

Tous ces systèmes ont leur place dans le champ de la philosophie et leur valeur dépend uniquement de la satisfaction plus ou moins grande qu'ils apportent à l'intelligence ; aussi les conclusions favorables ou défavorables à la religion, auxquelles ils aboutissent, doivent-elles être jugées à ce point de vue seulement. Comme la religion a sa source dans un autre besoin que celui de connaître, il est bien rare que la philosophie réponde pleinement aux exigences de la pensée religieuse. Ce n'est pas, semble-t-il, sans subir des altérations souvent profondes que les aspirations religieuses trouvent leur place légitime dans un système de philosophie générale.

La pensée chrétienne, par exemple, a souvent failli être dénaturée par des courants philosophiques étrangers à sa source. Dès les premiers siécles, les philosophes gnostiques par la théorie des éons font courir de grands risques au christianisme des origines. Le rôle que peu après la philosophie platonicienne exerça sur l'élaboration de la pensée chrétienne fut capital et son influence n'a pas été en tout point heureuse. Dans les temps modernes, les idées d'un Spinoza ou d'un Kant ont été prépondérantes dans l'exposé théorique des vérités chrétiennes; et ces idées sont loin de

toujours répondre aux aspirations du croyant et de légitimer ses expériences.

On le voit, le domaine religieux n'est pas le domaine essentiel à la philosophie proprement dite. Il en est tout autrement pour la philosophie religieuse. Pour elle, l'expérience religieuse est le problème capital par excellence. Jusqu'à preuve indubitable du contraire, elle la tient pour une donnée irréductible et qui s'impose à titre d'inconditionné. Dans l'être humain, la fonction religieuse est une fonction de valeur égale à celle de la pensée. Or, de même que la philosophie générale regarde la pensée et son activité comme un fait primordial, ainsi en est-il de la philosophie religieuse qui considère la religion comme une donnée spécifique et qui ne peut se ramener à des faits d'un autre ordre. L'expérience religieuse est alors prise comme pivot des recherches dans l'explication des problèmes que l'univers et la vie posent à l'esprit humain.

L'angle spécial sous lequel la philosophie religieuse envisage les problèmes cosmologique et ontologique, nous autorise par conséquent à la distinguer de la philosophie en général. Cette distinction n'exclut pas du reste une parenté très profonde. C'est à la philosophie, en particulier, que la philosophie religieuse empruntera ses méthodes et ses moyens d'investigation. Celle-là lui sera surtout d'un précieux secours pour contrôler ses affirmations et pour éprouver la solidité de ses constructions. Réserve faite de son point de départ et des conséquences qu'il entraîne, la philosophie religieuse se comportera comme la philosophie générale.

Mais dans ce cas ne peut-elle se confondre avec la dogmatique, et quelle nécessité y a-t-il à séparer ces deux disciplines ? M. Sabatier, par exemple, ne les distingue pas. Après avoir signalé le danger que la dogmatique court de s'inféoder soit à la philosophie, soit à l'histoire de dogmes, il s'exprime ainsi dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion:* « La dogmatique échappe à ce double péril, d'abord en prenant pour objet d'étude la tradition doctrinale de l'Eglise

chrétienne, en la ramenant à son principe générateur, en la suivant dans ses formes successives et son évolution nécessaire, et ensuite en appliquant librement, à cette matière objective, les principes et les règles d'une méthode vraiment rationnelle, qui puisse être avouée comme telle par les philosophes. Elle fait ainsi, à proprement parler, la philosophie de la religion en général et celle du christianisme en particulier, s'efforçant, en toute loyauté de pensée, de rattacher la conscience de l'Eglise à la conscience générale de l'humanité, et de nouer ou d'entretenir entre elles des communications également profitables à toutes les deux, » p. 339. Nous ne pouvons cependant partager l'opinion de M. Sabatier et voici pourquoi : l'objet dont s'occupe la dogmatique reste, malgré tout, différent de celui que poursuit la philosophie religieuse. Cherchons à le voir en les opposant l'une à l'autre.

Essayons, pour cela, de définir la dogmatique ; la tâche est délicate, car la définition en a varié au cours des siècles. Dans les écrits apostoliques, les germes de démonstration dogmatique reposent sans doute et avant tout sur l'expérience individuelle ; mais les preuves théoriques sont tirées de l'Ancien Testament considéré comme la source de toute vérité. Ce livre reste, pour les premiers croyants, la base de l'édification religieuse et son autorité est reconnue par tous absolument. La vie de Jésus-Christ, ses enseignements et sa mort sont le terme nécessaire auquel devaient aboutir les promesses de l'Ancien Testament. A cet antique document, thème de la dogmatique primitive, s'ajoutèrent, par la suite, les écrits des apôtres qui, de bonne heure, revêtirent un caractère sacré et dont la tradition fixa peu à peu l'interprétation tenue pour normale. Cette tradition, résultat d'un labeur théologique considérable, fut sanctionnée par le décret des conciles œcuméniques. C'est sur cette base à la fois biblique et traditionnelle que durant tout le moyen âge les penseurs catholiques édifieront la dogmatique. Dans ce travail, les innovations seront permises dans la limite où elles ne heurteront pas les doctrines déjà fixées. Les troubles du seizième siècle et les

divisions qui éclatèrent, à ce sujet, dans les conciles, ébranlèrent les bases, jusque-là solides, de la dogmatique catholique. Aux anciennes assises s'ajoute alors l'autorité du pape qui alla grandissant jusqu'au moment où elle fut, en 1870, déclarée infaillible. Cette proclamation achève l'œuvre commencée depuis des siècles. La dogmatique catholique se trouve ainsi déterminée dans son objet qui est la tradition et dans sa méthode qui repose sur un principe d'autorité sûr dans son application et déclaré infaillible.

La réforme du seizième siècle orienta la pensée chrétienne dans une autre direction. Dès l'origine, la Bible fut considérée comme l'objet propre de la dogmatique, mais à la suite des divergences que, de bonne heure, son interprétation suscita, elle fut, au dix-septième siècle, déclarée infaillible. La tâche de la dogmatique fut alors de donner fidèlement un exposé systématique des vérités qui étaient renfermées dans ce document. L'on sait de quelle manière la critique historique d'une part, le développement des sciences de l'autre, ont complètement battu en brèche la croyance à l'inspiration littérale de la Bible. La dogmatique s'est vue, à ce moment, forcée de changer, en partie, tout au moins, et son objet et sa méthode d'exposition.

Aussi pour Schleiermacher, par exemple, la dogmatique est-elle « l'exposé scientifique de la doctrine chrétienne ayant cours, à un moment donné, dans une Eglise donnée. » Il en est de même ou à peu près pour le théologien Rothe. C'est donc avant tout à la Bible et aux professions de foi qu'il faut avoir recours pour formuler la dogmatique. Mais, la plupart des théologiens modernes repoussent cette manière de voir à cause de l'arbitraire qu'elle comporte dans sa justification. Les symboles confessionnels d'une Eglise ne sauraient, en principe, revêtir une valeur normative aux yeux du protestant ni servir, par conséquent, de principale matière au travail de la dogmatique. Aussi, est-ce de plus en plus à l'expérience personnelle et collective que la théologie moderne en appelle pour justifier ses affirmations. Elle espère, par cette voie,

déterminer son objet d'étude en utilisant les méthodes d'investigation scientifique et philosophique ; mais, dans ce travail, elle rencontre des difficultés insurmontables.

L'expérience religieuse chrétienne, en effet, se produit directement ou indirectement au contact d'un fait historique. Or, dégager ce fait dans sa pureté, puis en déterminer la nature et la portée pour la foi chrétienne, c'est là une tâche qui semble comporter un arbitraire inévitable. De là, pour la dogmatique protestante, un obstacle presque invincible lorsqu'elle cherche à définir son objet.

De quelle manière s'y prendre, en effet, pour établir exactement la vie et les enseignements de Jésus-Christ et de ses apôtres ? Jugera-t-on les documents qui nous les rapportent par les procédés historiques ordinaires, c'est-à-dire en écartant les éléments tenus pour légendaires ou miraculeux ? A cette question, les théologiens répondent différemment et délimitent en conséquence l'objet de la dogmatique de diverses façons.

Et si le désaccord règne sur la question des faits historiques, il n'est pas moins grand lorsqu'il s'agit de déterminer la nature et la portée de ces faits pour la foi chrétienne. C'est sans doute au contenu de l'expérience personnelle, confronté avec celui de l'expérience collective, que le théologien en appelle ; mais, suivant les écoles, ce contenu et l'objet de la dogmatique, par conséquent, se trouvent définis d'une manière différente. Pour M. Sabatier, par exemple, « c'est l'évangile du salut par la foi du cœur, la révélation d'un rapport nouveau, du rapport filial créé et réalisé entre l'homme pécheur et perdu et le Père qui l'appelle et qui lui pardonne. » Mais tous les théologiens ne souscriraient pas à cette norme ; plusieurs estimeraient qu'elle ne tient pas compte de toutes les données de l'expérience chrétienne et qu'elle l'appauvrit. Selon eux, cette dernière comporte une affirmation plus étendue relativement au rôle que jouent, dans la vie du croyant, l'autorité et la personne de Jésus-Christ. Le livre de M. Harnack sur « l'Essence du christianisme » a soulevé la grave question de savoir si Christ appartient à l'Evangile, et les po-

lémiques qui se sont élevées là-dessus montrent combien il est difficile de s'entendre sur ce sujet.

Cependant, malgré des divergences profondes, un caractère reste commun à toute dogmatique catholique ou protestante, c'est le suivant : l'expérience religieuse qu'elle se propose pour objet d'étude, gravite autour de Jésus-Christ et de ses disciples de tout temps. Dieu s'est révélé dans l'histoire et cette révélation a eu son point culminant dans la religion chrétienne, quel que soit du reste le rôle qui, à l'heure actuelle, est attribué à son fondateur. L'objet de la dogmatique est donc d'expliquer le contenu de l'expérience religieuse normalement chrétienne.

Il est facile de voir maintenant pourquoi la philosophie religieuse doit en être distinguée. Elle envisage comme cas particulier d'un problème général le problème que la dogmatique a spécialement en vue. La religion chrétienne sera considérée par elle comme une branche fort importante sans doute de la vie religieuse; mais elle sera étudiée au même titre que d'autres religions également importantes, telles que le bouddhisme ou le mahométisme. Par suite, divers problèmes qui, par la nature même de l'expérience chrétienne, peuvent être négligés ou effleurés par la dogmatique, se poseront pour la philosophie religieuse.

Doit-elle pour cela se confondre avec l'histoire des religions? Non pas, car cette dernière joue vis-à-vis d'elle le même rôle que l'histoire des dogmes joue à l'égard de la dogmatique. L'histoire des dogmes cherche, en effet, à décrire aussi exactement que possible les diverses phases par lesquelles a passé la pensée chrétienne. Elle étudie la naissance et le développement des dogmes, les causes historiques ou psychologiques qui ont influé sur leur élaboration. La dogmatique, au contraire, s'efforce de démêler les éléments stables qui persistent au travers de toutes les fluctuations de la pensée chrétienne.

Le rapport qui existe entre la philosophie religieuse et l'histoire des religions est de même nature, nous semble-t-il. L'histoire des religions a pour mission de décrire les diverses formes que, dans l'humanité, la vie et la pensée religieuses ont

revêtues, c'est-à-dire d'en étudier, dans la mesure du possible, les origines et d'en suivre les modifications au cours de l'histoire.

La philosophie religieuse, au contraire, s'efforce de discerner au travers des manifestations que décrit l'histoire des religions, l'élément qui leur est commun. Elle essaie d'en déterminer la signification et la portée. Tous les peuples ont-ils eu la notion du bien et du mal et l'ont-ils toujours rapportée à leur expérience religieuse ? Le sentiment du péché qui est à la base du christianisme existe-t-il de même dans d'autres religions et de quelle manière ? Quelle est au juste la signification du polythéisme comparé aux religions monothéistes? Voilà tout autant de questions, et l'on en pourrait citer d'autres, auxquelles la philosophie religieuse s'attache exclusivement. L'histoire des religions lui sera précieuse, indispensable même dans ce travail, car c'est elle qui lui fournira la matière de son étude. C'est donc l'expérience religieuse humaine, dégagée des éléments accidentels, que la philosophie religieuse prendra pour objet de ses recherches.

Ne faut-il pas alors la réduire à la psychologie religieuse ? Cette branche, en tant que science, a longtemps été regardée comme impossible ; fondée depuis peu, elle compte déjà plusieurs représentants distingués. La philosophie religieuse doit cependant en être séparée. La psychologie, en effet, se propose d'étudier le fait religieux dans ce qu'il a d'accessible à l'observation extérieure. C'est à ce point de vue qu'elle cherche à caractériser l'état d'âme appelé religieux, à en déterminer les circonstances physiologiques et à montrer les idées, sentiments ou volitions qui l'accompagnent ; mais l'existence des réalités suprasensibles auxquelles l'expérience religieuse prétend se rattacher, lui importe peu et la tâche de justifier cette croyance est en dehors de son domaine. Or, cette tâche reste capitale pour la philosophie religieuse.

L'objet qu'étudie cette dernière et le but qu'elle se propose peuvent être maintenant clairement définis. Considérant l'expérience religieuse comme une donnée irréductible, quitte

à justifier cette affirmation au cours de son travail, la philosophie religieuse s'efforce de déterminer la portée ontologique et cosmologique que cette expérience implique.

Mais comment entreprendre l'étude d'un pareil sujet? Cherchera-t-on tout d'abord à montrer que la religion est une fonction primordiale de la nature humaine et cela au même titre que la pensée? Mais l'on se heurte à une difficulté. Que faut-il entendre par religion et quelle en est l'essence? Il semble impossible de répondre à cette question sans une idée préconçue qui fausse le problème et sa solution. Essaiera-t-on alors, par une comparaison empirique, de démêler dans les diverses religions l'élément vrai qui leur est à toutes commun? Mais comment opérer ce triage et distinguer ce qu'il peut y avoir de vrai ou de faux dans telle affirmation religieuse? N'est-ce pas préjuger faussement le problème que de choisir pour norme de ce travail une déduction qui ne peut être qu'empruntée à un système de philosophie générale?

Dans le *Marchand de Venise*, Shakespeare met en scène une noble dame, du nom de Portia, dont trois prétendants recherchent l'alliance. A la suite d'une conversation avec l'un d'eux, Portia dit à sa suivante : « Allez, tirez les rideaux et montrez à ce noble prince les diverses cassettes. » « Et vous, dit-elle au prince, faites votre choix. La première cassette, qui est d'or, a comme inscription : Qui me choisit obtient ce que plusieurs hommes désirent. La deuxième, d'argent, porte cette promesse : Qui me choisit gagnera autant qu'il mérite. Sur la troisième, qui est de plomb, se trouve cet avertissement : Qui me choisit donne et hasarde tout ce qu'il a. L'une des cassettes contient mon portrait, prince, et si vous la choisissez, je vous appartiens. » Le prince, après mûre réflexion, se décide pour la cassette d'or, qui était vide. Le second prétendant fit de même un choix malheureux. Le troisième seul sortit victorieux de l'épreuve.

Le problème qui nous occupe se présente également sous divers aspects, entre lesquels chacun choisit d'après son tempérament; mais l'orientation prise influe sur le sens et la solution du problème et risque fort de les fausser. Peut-être

dans ce domaine en sera-t-il toujours ainsi et sera-t-il toujours chimérique d'espérer une solution uniforme et qui satisfasse chacun. Cherchons cependant à réduire au minimum le coefficient des appréciations individuelles que comporte notre étude, et cela de la manière suivante.

Dans le chaos des pensées contraires qui agitent le monde contemporain il est un domaine où l'accord tend à se produire de plus en plus, c'est celui des sciences. Non que les savants soient unanimes sur la signification métaphysique qu'il faut attribuer aux phénomènes dont ils s'occupent. Mais, quelle que soit leur opinion à cet égard, ils affirment, les uns et les autres, au nom de l'expérience, que les phénomènes du monde sensible se conditionnent mutuellement et qu'il est possible d'en découvrir les relations de plus en plus exactement. Cette double affirmation soulève de graves problèmes au point de vue philosophique. Qu'entendre par le rapport de cause à effet qui paraît en être la conséquence ? La méthode qui consiste à induire, du particulier au général, n'est-elle pas abusive et illégime ? A ces questions le savant ne répond pas, car leur solution n'intéresse pas l'existence et le progrès des sciences dont il s'occupe. Il sait avec une confiance que l'expérience ne dément pas, mais confirme au contraire, qu'un phénomène déterminé avec rigueur, dans ses conditions, se reproduit dans les mêmes conditions, l'expérience restant toujours et en dernier ressort le moyen de contrôler les résultats acquis. Quelle que soit, par exemple, la nature de la lumière et son mode de propagation, cette propagation se fait toujours suivant des directions et des vitesses constantes, si les conditions du phénomène restent identiques.

Il est donc un domaine où l'accord semble s'établir entre tous, c'est celui des lois scientifiques, envisagées dans leur signification pratique et non dans leur portée métaphysique.

Pour le sujet qui nous occupe, partir de ce domaine nous semble la méthode la plus judicieuse. L'expérience religieuse, en effet, par son existence et son activité, comporte des affirmations qui portent sur les relations phénoménales dont

s'occupe le savant. Dans quelle mesure ces affirmations sont-elles compatibles avec l'expérience scientifique? c'est là, nous semble-t-il, la première question à résoudre.

Mais, dès le début, une difficulté apparaît dans ce travail de comparaison. Les affirmations de la conscience religieuse ne sont pas une donnée à priori de la pensée humaine et nous ne savons où les trouver dans leur pureté et leur généralité ; nous sommes donc forcés de prendre, tout d'abord, comme terme de comparaison avec les sciences, le contenu d'une religion déterminée. Nous choisirons le christianisme et cela pour les raisons suivantes : D'abord, cette religion est plus à portée de notre expérience immédiate. Ensuite, elle est la mieux connue, soit dans ses origines, soit dans son développement historique.

Nous prendrons donc comme données provisoires les affirmations de la conscience chrétienne, dans leurs grandes lignes et telles que l'histoire des dogmes nous les révèle. Nous chercherons à voir si elles contredisent, et jusqu'à quel point, l'expérience scientifique ordinaire. Nous verrons également si le progrès des sciences élargit ou rétrécit le contenu de l'expérience chrétienne. M. Renouvier, par exemple, invoque la contradiction du nombre infini pour nier l'existence éternelle de Dieu. L'examen des sciences mathématiques nous montrera jusqu'à quel point une assertion de ce genre peut être justifiée. Plusieurs savants s'appuient sur les lois de la thermodynamique et sur le principe de la conservation de l'énergie pour résoudre le problème relatif à l'éternité du monde physique ou à sa création à un moment déterminé du temps. Les sciences physiques et chimiques autorisent-elles de semblables solutions ? Dans un autre domaine, plusieurs penseurs font appel aux lois scientifiques pour nier les miracles rapportés par les récits bibliques. Nous aurons à examiner jusqu'à quel point une conclusion de ce genre est permise. Nous en agirons de même pour tout problème analogue à ceux que nous venons de citer.

Par ce travail, les affirmations de la conscience chrétienne seront légitimées dans ce qu'elles peuvent avoir de vrai et de

juste au regard de l'expérience scientifique ordinaire. Après les avoir ainsi soumises séparément à la critique, il nous sera possible de les comparer entre elles et d'en découvrir les liaisons organiques ou peut-être même les contradictions internes.

La psychologie et l'histoire des dogmes nous seront d'un précieux secours pour cela.

De cette façon, le contenu de l'expérience chrétienne, dans ce qu'il a de légitime, sera mis en lumière, et nous pourrons l'étudier dans ses rapports avec le contenu des autres religions. Plusieurs questions se poseront alors. La religion chrétienne tient-elle compte de toutes les aspirations religieuses que nous révèle l'examen d'autres religions ? Et s'il se trouve en elle des lacunes à cet égard, est-ce un bien ou un mal à en juger d'après l'équilibre psychologique que toute affirmation religieuse prétend établir chez l'homme ? C'est à ce moment de notre étude qu'il faudra examiner si le christianisme des origines est tel que nous le rapporte la tradition évangélique et apostolique et s'il doit occuper une place privilégiée dans l'histoire religieuse de l'humanité.

Ce travail achevé, il sera possible de déterminer la portée ontologique et cosmologique de l'expérience religieuse et de construire une métaphysique qui tiendra compte des résultats acquis. Une théorie de la connaissance sera au préalable élaborée.

Le dernier livre d'Auguste Sabatier :

LES RELIGIONS D'AUTORITÉ ET LA RELIGION DE L'ESPRIT

PAR

L. ENJALBERT [1]

Messieurs,

Oserai-je dire qu'à l'heure actuelle, le protestantisme est à un tournant de son histoire? J'hésite, je l'avoue, car, à y regarder de près, l'histoire est faite de tant de tournants, de tant de métamorphoses successives, — dans le sens du progrès ou de la décadence, — qu'il n'est point de période, dans le domaine politique, social, économique, industriel, philosophique, littéraire, théologique, religieux, à laquelle on ne puisse appliquer cette vieille formule quelque peu défraîchie. Pourtant, ces modifications incessantes, conditions et manifestations de la vie, sont tantôt latentes, dans les temps d'incubation, tantôt manifestes, éclatantes, révolutionnaires même, quand elles s'affirment hautement et constituent un courant nouveau. N'est-ce pas un peu là que nous en sommes?

Qu'il nous soit permis, avant d'essayer de caractériser le mouvement actuel, de rappeler brièvement les transformations du protestantisme français depuis le commencement du dix-neuvième siècle.

Au lendemain de la révolution, sous l'influence des ency-

[1] Rapport lu le 8 mars 1904 à la Société de théologie de Nimes.

clopédistes et de Rousseau, nos Eglises furent en proie à un déisme sentimental qui renfermait sans doute quelques parcelles infinitésimales de l'Evangile de Christ, mais qui était incapable de nourrir les âmes. Les sermons de cette époque sont empreints d'une émotion factice et superficielle, qui ne nous renseigne que trop sur les déficits d'une piété, sincère à coup sûr, mais inapte à exercer une influence sérieuse et durable.

Un tel état de choses devait amener une réaction qui se manifesta surtout en Angleterre. Le réveil fut une protestation contre le christianisme affadi de la plupart des Eglises officielles. A son début, il eut une exceptionnelle puissance de vie, mais bientôt, on le vit tomber du côté où il penchait et étayer son puritanisme sur une dogmatique d'une impitoyable rigueur. On avait — inconsciemment à coup sûr — quelque peu délaissé l'Evangile de Jésus pour se rattacher à celui de Paul. Et encore, à ce dernier, on avait surtout emprunté son dogmatisme, sa systématisation à outrance. Tant et si bien qu'à un moment donné, l'explication rationnelle du fait chrétien prit une importance bien plus considérable que le fait lui-même. La foi apparut comme constituée presque uniquement par la croyance, et l'adhésion à une doctrine, considérée comme l'expression rigoureuse de la vérité, constitua la plus importante, j'ai presque dit, la seule condition exigible de salut. Je dois ajouter qu'en parlant ainsi, je tâche simplement de caractériser l'orientation générale des esprits et que je ne méconnais ni la remarquable intensité de vie religieuse des hommes du réveil, au moins des premiers, ni les œuvres excellentes qu'ils fondèrent et dont quelques-unes subsistent encore.

Cependant, la prépondérance excessive donnée au dogme devait nécessairement amener une réaction. Ces dogmes sacro-saints furent examinés de très près. On leur demanda leurs titres de créance. Bientôt, plusieurs de ceux qui les avaient adoptés, qui en avaient vécu, découvrant en eux des lacunes, des erreurs incompatibles avec le rôle qu'on leur avait assigné, en firent l'objet de critiques irritées et amères.

Ne tenant peut-être pas un compte suffisant des besoins intellectuels ou religieux auxquels ces dogmes avaient répondu, ils les cataloguèrent sous deux rubriques inconciliables : le vrai et le faux. De là des luttes épiques, inconnues des nouvelles générations, qui donnèrent lieu à la formation de deux camps opposés, de deux armées ennemies. Ce fut d'abord une guerre de plume. D'un côté, la *Revue de Strasbourg* dont les rédacteurs, après s'être groupés autour de la devise : *vitam impendere vero*, firent prospérer l'organe des néo-hérétiques ; de l'autre, l'*Espérance*, feuille conservatrice par excellence, qui se posa en champion de l'orthodoxie et des vues traditionnelles. Comme toujours, après avoir prétendu ne combattre que pour les idées, on en vint à des attaques violentes contre les personnes ; des scissions se produisirent, d'abord dans le camp pastoral, puis dans les troupeaux. Les partis se formèrent acharnés, irréconciliables et, pendant trop longtemps, on se méconnut, on dénonça comme infidèle tout pasteur n'ayant pas le Schibboleth voulu ; sous prétexte de défendre la vérité, on devint injuste et méchant.

Heureusement, si l'homme, dans les divers domaines de son activité ou de sa pensée, se montre à certains moments tranchant et belliqueux, au bout d'un temps, il sent que l'état de guerre n'est pas l'état normal et un beau jour surgissent des « pacifistes » dont le programme, quelque peu flottant, répond aux aspirations du cœur, sinon aux besoins des esprits. Ils tâchent de convaincre les belligérants qu'on perd plus qu'on ne gagne à éterniser la lutte et qu'en particulier dans le domaine religieux, il faut préparer, par des concessions réciproques, une ère de paix. Un tel rôle présuppose un certain courage, car, à vouloir séparer les combattants avant qu'ils aient spontanément mis bas les armes, on risque non seulement de voir ses intentions méconnues, mais encore de recevoir des coups des deux côtés.

Parmi les hommes qui, ces dernières années, ont poursuivi l'accomplissement de cette tâche difficile, il en est un qui brille au premier rang, auquel ses contradicteurs, ses adver-

saires eux-mêmes ont presque toujours cherché à rendre justice : c'est Auguste Sabatier. A sa mort, notre Eglise sentit qu'elle venait de faire une perte irréparable; il y eut comme une sorte de trève de Dieu et on peut dire que, par une trop rare exception, il emporta d'unanimes regrets.

Il y a une dixaine d'années, Sabatier publia sous le titre d'*Esquisse d'une philosophie de la religion* le manifeste de la nouvelle Ecole. L'apparition de ce livre fut un événement. Il fut lu non seulement dans notre monde protestant mais encore dans le monde littéraire, universitaire et jusque dans le clergé catholique. Mgr Mignot, alors évêque de Fréjus, en fit un compte rendu élogieux et sympathique, malgré d'inévitables réserves, dans le *Correspondant*. Quant à nos journaux religieux, inutile de rappeler que pendant longtemps, ils furent remplis d'appréciations de cet ouvrage. C'est que ce livre donnait à réfléchir à tous. Très hardi en critique, son auteur présentait toujours sa pensée sous une forme imagée et singulièrement attrayante. Malheureusement, cette pensée ne brillait pas toujours par la précision. Mais pouvait-il en être autrement de l'exposition du *Symbolo-fidéisme?* A ne voir dans l'expression d'une pensée qu'un symbole, ne risque-t-on pas de se contenter pour soi-même d'un sentimentalisme vague et flottant? Certes, je n'oublie pas qu'il s'agit ici de choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui, partant, semblent défier toute précision rationnelle. Et pourtant, n'y a-t-il pas danger à proscrire toute tentative de systématisation? Vous l'avouerai-je? L'*Esquisse* que j'avais lue avec le plus vif intérêt, dans laquelle j'avais trouvé, avec des pensées justes et profondes, la vibration d'une vie religieuse des plus intenses, qui fourmillait d'images tantôt délicates, tantôt grandioses et éblouissantes, me fit, en somme, l'effet d'un splendide oratorio, emportant l'âme bien haut, bien loin, mais laissant la pensée par trop indécise. J'eus même l'impertinence de me définir à moi-même l'Ecole nouvelle: L'Ecole des romances sans paroles.

Cependant Sabatier tenait à poursuivre son œuvre et,

dans ce but, il travailla à un nouvel ouvrage destiné à déterminer la véritable orientation de la pensée religieuse et de la théologie moderne. De là le livre paru, hélas! après la mort de son auteur et qui devait être une sorte de « discours de la méthode ». Le sujet de ce livre est clairement déterminé par son titre : *Les religions d'Autorité et la religion de l'Esprit*. J'estime, pour ma part, que c'est là le nœud du problème et que, de la solution qu'on en donne dépend, plus qu'on ne le pense, la nature même de la vie religieuse.

Mais voici, dès le début, dès la lecture du titre, des divergenses se manifestent entre les critiques de cet ouvrage. Ainsi, M. Doumergue dans *Foi et vie* ne paraît pas admettre qu'on puisse appliquer le mot de religions d'autorité à celles qui n'ont pas recours à la contrainte matérielle, à la coercition tangible. Or, qui ne sent qu'il est des autoritaires parmi les adeptes des religions les plus libérales de par leur programme et que, sous leur influence, on en vient vite non plus à proposer, mais à imposer ce que l'on considère comme la vérité? N'est-ce pas, par exemple, une contrainte morale qu'exercent sur le moribond ceux qui, sous prétexte de salut par la foi, lui imposent l'adhésion à une sorte de dogmetalisman destiné à lui ouvrir les portes du ciel? Quoi qu'on en dise, il y a là une pression injustifiable car, si les procédés employés n'ont plus rien de matériel, grâce à l'adoucissement des mœurs, la perspective de la damnation, l'évocation de l'enfer n'en sont pas moins les expédients d'un autoritarisme coupable. Le sujet traité par Sabatier me semble donc nous concerner dans la mesure où l'esprit catholique peut se retrouver parmi nous.

Dès le début, notre auteur pose le problème qu'il veut essayer de résoudre. Mais avant de le suivre sur son terrain, je me permettrai une remarque générale.

> Sur des pensers nouveaux, faisons des vers antiques,

disait André Chénier. Sabatier semble parfois avoir pris le contre-pied du poète. Ses pensées m'ont souvent semblé moins nouvelles que ses expressions. Ainsi, tandis qu'il était reçu

d'opposer à l'autorité la liberté, Sabatier lui oppose *l'autonomie*. Je sais bien que les deux mots ne sont pas synonymes; mais l'autonomie n'est, en somme, qu'une conséquence, qu'une application de la liberté. — De même, dans tout son livre, Sabatier oppose fréquemment à l'idée, au système, au dogme, l'expérience. Mais ce qu'il appelle l'expérience ne me parait pas être autre chose que ce qu'on appelait : « la vie chrétienne, » au temps où l'on se complaisait à définir le christianisme : une vie. Ainsi, plusieurs assertions de notre auteur m'apparaissent comme des échos, peut-être inconscients, de la pensée libérale d'il y a trente-cinq ou quarante ans; ce qui ne l'empêche pas d'avoir la fraîcheur d'impression du navigateur qui croit découvrir quelque île lointaine déjà signalée, mais autrement décrite. C'est qu'en fait, et malgré la légitime et considérable influence qu'il a exercée, Sabatier, l'éclectique, le conciliateur, a, au point de vue ecclésiastique, un peu vécu en isolé.

Cela dit, voyons comment notre auteur pose le problème qu'il se propose de résoudre. «L'autorité, dit-il, a sa racine dans les conditions organiques de la vie de l'espèce, et sa fin dans la formation de l'individu. — L'autorité doit travailler à se rendre inutile. » — Après avoir, au début, reçu de ses parents et de ses maîtres, avec une entière confiance, sa langue, ses idées, ses mœurs, l'enfant sent sa raison s'éveiller et s'affermir. Dès lors, il contrôle, *par son expérience*, les leçons de ses maîtres; ils doivent le persuader avant de le gagner et, s'il s'exprime à son tour sur une doctrine, ce n'est plus sur la foi d'autrui, mais d'après l'épreuve intérieure à laquelle il l'a soumise. Quant à l'éducation de l'homme, qu'est-elle, sinon le passage de la foi d'autorité à la conviction personnelle? — Or, la même évolution vers l'autonomie s'accomplit dans l'histoire de l'humanité, à moins que l'autorité extérieure ne se survive et ne devienne une borne, un tyran, alors qu'elle devrait être un guide. De là les conflits sans cesse renouvelés, qui condamnent l'humanité à gravir son calvaire en travaillant à son émancipation. Mais à quelle méthode faudra-t-il recourir pour aboutir à des résultats sérieux? A

la méthode scientifique. — Ces derniers mots ne laissent pas que de me rendre perplexe, car on peut leur attribuer tant de significations diverses, que je me demande quelle sera celle de l'auteur? Est-ce que les institutions et les écoles les plus autoritaires n'ont pas affiché la prétention de se montrer fidèles sinon à *la* science, au moins à *leur* science?

Une fois son sujet introduit et ses conclusions futures entrevues, Sabatier étudie longuement l'histoire du catholicisme pris comme type des religions d'autorité. La lecture des 225 pages consacrées à cette étude m'a fait passer par des impressions très diverses. Parfois j'étais charmé par des vues magistrales, par de fines remarques; je me disais alors: ceux qui savent peuvent rafraichir ici leurs souvenirs, les préciser, les compléter; ceux qui ignorent saisiront là sur le vif les transformations, ou plutôt les déformations d'une pensée religieuse qui, partie de l'Evangile, aboutit finalement à la papauté infaillible. Mais parfois aussi j'ai regretté que cet historique eût pris un pareil développement, d'autant plus que, si certaines périodes sont largement et heureusement décrites, trop fréquemment notre auteur s'attarde sur des points secondaires qui ne l'inspirent que médiocrement.

Je sais bien que nous sommes à une époque de documentation à outrance; que l'érudition historique d'un sujet s'impose aujourd'hui à quiconque prétend au titre d'écrivain sérieux; je n'en regrette pas moins que Sabatier ait par trop sacrifié à la mode du jour. J'aurais voulu que son livre ne rentrât pas dans la catégorie de ces ouvrages dont le titre vous attire, dans lesquels vous comptez trouver sur tel problème psychologique, théologique, religieux, des idées personnelles et originales et où vous devez franchir une mer de documents, d'exposés de systèmes, de discussions philologiques avant d'aborder la question elle-même. Pour ma part, ce n'est pas sans quelque impatience que j'ai consciencieusement lu les trop nombreuses pages consacrées aux origines, au développement, à l'organisation du catholicisme. Un résumé, à la fois succinct et complet, n'eût-il pas été suffisant pour montrer l'autorité religieuse à l'œuvre, sans s'étendre

sur les argumentations étranges, pour ne pas dire biscornues, de certains pères de l'Eglise?

En arrivant à la Réforme, Sabatier entame l'histoire (toujours l'histoire!) du principe d'autorité dans le protestantisme. Je passerai rapidement sur ce qui est relatif à la renaissance, à l'humanisme et à la réforme religieuse, car il m'a semblé ne trouver guère là que du « déjà vu. » En dépit de la formidable puissance de l'Eglise, le malaise de la chrétienté augmentait sans cesse et appelait un ordre nouveau. L'esprit chrétien, emprisonné dans une organisation merveilleuse, tendait à s'échapper de sa prison et à recouvrer son indépendance. Tandis que, dans le système catholique, le christianisme s'était extériorisé jusqu'à devenir une loi, un rite, un corps politique, dans le protestantisme, il s'intériorise dans l'âme elle-même et redevient un esprit de vie, une force morale immanente.

Mais l'esprit catholique survivait, malgré tout, dans les Eglises protestantes; on croyait encore à la nécessité d'une autorité extérieure. On essaya de la constituer avec le dogme de l'infaillibilité de l'Ecriture sur lequel on édifiait un système autoritaire enfantant lui-même une confession de foi destinée à reglementer l'interprétation de la Bible.

Il est vrai que, de tout cela, on innocente hautement les premiers réformateurs: N'en ont-ils pas appelé au témoignage de l'Esprit et n'ont-ils pas ainsi transporté le siège de l'autorité religieuse du dehors au dedans? Sabatier va même jusqu'à dire que, cette grande révolution, ils l'ont accomplie en parfaite connaissance de cause et avec une fermeté de logique étonnante. Vous l'avouerai-je? Cette libéralisation des réformateurs de par ce qu'ils ont dit du témoignage intérieur de l'Esprit m'a toujours parue contestable. Sans doute, il leur est demeuré assez longtemps, de leur éducation catholique, une certaine liberté d'allures vis-à-vis de ce qui, dans les livres saints, ne concordait pas avec leur système; mais combien rares sont leurs velléités d'indépendance au prix des efforts tentés par Calvin, par exemple, pour harmoniser des écrits discordants! Quand donc saura-t-on se résoudre à faire

de l'histoire impartiale, sans tirer la couverture à soi, sans surtout attribuer aux hommes qui vivaient il y a 350 ans une mentalité semblable à la nôtre? Pour ma part, je suis convaincu que les réformateurs n'admettaient pas qu'une Eglise pût vivre sans une autorité et cette autorité, comme ils la tiraient de l'Ecriture interprétée par eux, ils n'hésitaient pas à l'appliquer impitoyablement aux autres. C'était là à leurs yeux l'expression rigoureuse de la vérité. Malheur à qui la rejetait, et si quelqu'un avait osé invoquer sa liberté pour émettre des opinions différentes, nul doute qu'il n'eût été, de ce fait même, excommunié et, tout au moins, chassé de l'Eglise. Je crains donc que la plupart des historiens et des théologiens modernes aient donné a ces fameux termes: témoignage de l'Esprit, un sens tout autre que le sens aussi personnel que peu libéral que lui donnaient les réformateurs.

Quoi qu'il en soit, pour Sabatier « le christianisme est vrai non parcequ'il est dans l'Ecriture, mais il est dans l'Ecriture parce qu'il est vrai. » Je l'avoue humblement: il m'est impossible de saisir le sens de cette déclaration visant quelque peu à la profondeur. Je me contenterais de dire: 1° que le christianisme me paraît vrai, et 2° que je le dégage de mon mieux de l'Ecriture qui le contient, sans constituer cette Ecriture en code surnaturel et infaillible des vérités chrétiennes. Il est vrai qu'en parlant ainsi, je réponds bien mal au besoin d'autorité qui se manifeste même parmi nous, preuve en soit ce fait incontestable que, tandis que le catholicisme a mis l'infaillibilité divine dans une institution sociale ayant le pape pour chef suprême, le protestantisme a mis l'infaillibilité dans un livre. « Or, ajoute Sabatier, à quelque point de vue que l'on examine les deux systèmes, l'avantage est, sans contredit, du côté du catholicisme. » Messieurs, j'aime à voir rendre justice à un adversaire, même et surtout quand on n'a pas à attendre la pareille de lui, mais ici, ne trouvez-vous pas que Sabatier a fait trop bonne mesure au catholicisme? Oui, dans le protestantisme, l'autorité dogmatique d'après l'Ecriture a un caractère sec, impersonnel, rigide, impérieux; dans le catholicisme, comme l'autorité s'incarne

non seulement dans des institutions, mais dans des hommes, elle nous apparait souvent souple, accommodante, sachant suivre les fluctuations de la pensée, les exigences des événements. Quand il le faut, l'Eglise romaine sait velouter son despotisme selon les temps, les lieux, l'état des esprits; par contre, elle ne désarme jamais et ce qu'elle offre de meilleur à ses adeptes, c'est tout au plus l'illusion de la liberté.

Quant au protestantisme, n'est-ce pas à ses risques et périls qu'il essaie d'instituer, à l'encontre de son principe, des autorités extérieures? Chaque fois qu'il l'a tenté, il n'a pas réussi. L'instinct de liberté qui se trouve, au moins en germe, dans l'âme de ses adhérents n'a pas tardé à se réveiller et le jour est venu où, de même qu'une eau pénétrante renverse, par voie d'infiltration, la digue qu'on avait prétendu lui opposer, l'esprit huguenot a brisé les barrières dogmatiques et ecclésiastiques qui semblaient lui dire pour jamais : Tu iras jusque-là et pas plus loin !

Tant qu'il en était à énumérer les supériorités du catholicisme Sabatier aurait bien dû ne pas oublier la principale : les résultats obtenus de fidèles disciplinés, marchant au doigt et à l'œil, obéissant à la première sommation. Ainsi est conjurée cette déperdition de forces qui caractérise les indépendants ; ainsi est assignée à chacun une tâche en harmonie avec ses aptitudes ; ainsi en vient-on à un rendement supérieur à celui qu'on eût obtenu en laissant chacun à son inspiration personnelle. Reste à savoir si ces avantages très réels ne sont pas payés trop chers au prix de la liberté, de la dignité de ceux dont on tue l'initiative pour les transformer en une force aveugle et servile?

Cependant l'autorité absolue de l'Ecriture, après avoir été admise dans le protestantisme par la presque totalité des fidèles, devint en butte aux attaques d'une critique d'abord quelque peu timide, mais avec laquelle il fallut bientôt compter. C'est là, dans le livre qui nous occupe, l'objet d'un chapitre plein d'érudition intitulé : « La dissolution progressive du dogme. » Sabatier va de Richard Simon à Voltaire et Rousseau. Notre auteur témoigne une préférence marquée pour ce dernier.

C'est qu'il trouve en lui ce qui fait défaut à Voltaire : l'émotion religieuse ; or « l'émotion, dit-il, est la vie même de la religion. » Certes, je comprends que le rationalisme caustique de Voltaire répugne à une nature délicate et imaginative comme celle de Sabatier. Je comprends que le sentimentalisme littéraire de Rousseau le charme et le séduise ; mais pouvons-nous oublier à quoi il aboutit, quels sentiments bas se donnèrent carrière dans l'âme de valet de ce prestigieux écrivain ? Quant au déisme de Voltaire, déisme peu gênant, il faut en convenir, peut-on voir en lui l'expression d'un sentiment religieux quelconque? J'en doute, et je me demande s'il n'y aurait pas lieu de renvoyer dos à dos les représentants de ce rationalisme et de ce sentimentalisme entre lesquels oscille si souvent l'âme humaine? Ou plutôt, comme d'instinct, quand la barque penche dans un sens on se rejette dans l'autre, ne faudrait-il pas savoir, selon les moments, opposer tantôt aux droits de la raison les exigences du cœur et tantôt aux aspirations du cœur les légitimes exigences de la raison ?

Passant ensuite en Allemagne Sabatier salue en Lessing et en Schleiermacher de véritables ancêtres. On sent qu'il est heureux de transcrire des pensées comme celles-ci : « La lettre n'est pas l'esprit. L'esprit agit par la lettre, mais n'y est pas lié. »

« La raison et le sentiment, écrit Schleiermacher à Jacobi, habitent chez moi souvent séparés, mais ils se touchent. C'est une espèce de pile galvanique dont l'étincelle crée en moi l'activité de l'esprit. » Et ailleurs : « la foi n'est pas une doctrine ni un système de doctrines ; la foi n'est ni un dogme, ni un précepte qu'on reçoit d'une autorité étrangère ; la foi, c'est la piété vivante, c'est la détermination intérieure du sentiment religieux lui-même. » Fait psychologique, indépendant et original, la foi devient aussi un objet d'observation et un fait d'expérience, non seulement d'expérience individuelle, mais d'expérience collective, un fait historique, permanent dans la vie même de l'Eglise chrétienne. Comme tel, il s'impose à la réflexion philosophique qui doit l'étudier

et travailler à le rendre intelligible. Ce travail est celui de la théologie. La foi n'est pas l'effet, elle est la cause du dogme. En exposant la pensée de Schleiermacher, Sabatier a exposé la sienne. Chez lui, comme chez le grand théologien allemand, le sentiment prime tellement l'idée que celle-ci risque de s'évaporer dans les splendeurs d'un idéal qui, parfois, éblouit plus qu'il n'éclaire.

Nous voici maintenant au dix-neuvième siècle et nous assistons au défilé connu de Chateaubriand, de Joseph de Maistre, de Kant, de Gaussen, de Samuel Vincent. Après une rapide et juste caractéristique du Réveil, concentrant le christianisme dans le dogme de l'Ecriture et, nous l'avons vu, dans le dogme Paulinien, une inévitable réaction se produisit. Elle eut pour organe, ainsi que nous l'avons déjà rappelé, la *Revue de Strasbourg* et s'incarna surtout dans un de ses principaux fondateurs : Scherer. Sabatier parle de Scherer avec une sympathie respectueuse. Il le montre faisant, de par son impitoyable critique, un dernier procès à la foi d'autorité. « C'était, ajoute-t-il, tout le vieil édifice traditionnel dont Scherer sapait les fondements et sous les ruines duquel il devait rester enseveli comme Samson, renversant les colonnes du temple de l'idole des Philistins, mourut de son effort, écrasé par les débris ».

La personnalité, l'esprit, l'œuvre de Scherer constituent un des problèmes les plus angoissants que je connaisse. Il serait digne de tenter un chrétien capable de l'aborder sans parti pris ; mais quelle vigueur de pensée, quelle puissance d'analyse il présupposerait chez celui qui entreprendrait une pareille tâche ! Jusqu'à présent n'a-t-elle pas fait reculer les plus hardis ?

Autant et plus peut-être que saint Paul, Scherer eut pu dire : je trouve deux hommes en moi ; mais, en faisant figurer dans ses dialogues Montaigu, l'impitoyable dialecticien qui anéantit, les uns après les autres, les éléments de sa croyance, ne se dédouble-t-il pas et ne laisse-t-il pas entrevoir les rudes et douloureux combats dont son âme fut le théâtre ? — Scherer, on le sait, avait débuté par une orthodoxie rigide.

Il avait institué une dogmatique absolue qui constituait pour lui une sorte de catholicisme personnel, si je puis associer des mots aussi contradictoires. Mais en lui, la réaction fut d'autant plus radicale qu'il s'était cru d'abord en possession d'une vérité à jamais inattaquable. N'avait-il pas construit autour de sa foi l'inexpugnable rempart du système le mieux agencé, le plus logique qui fut jamais? Eh bien, ce rempart comme les murailles de pierre qui jadis enceignaient les villes, ne put supporter les coups de la critique. A la première atteinte de celle-ci, il y eut une brèche par laquelle ne tardèrent pas à passer tous les assiégeants. L'inspiration resta sur le carreau, hélas! et bien d'autres choses avec, si bien que la place ne tarda pas à être démantelée. Aussi, de quels anathèmes fut poursuivi l'auteur de cette campagne. Aux yeux de bien des gens, Scherer fut comme une sorte de réincarnation du diable et les plus miséricordieux se détournèrent de lui comme du mauvais génie de sa génération. Quant à lui, il abandonna la théologie pour la littérature; il devint le critique écouté du *Temps*. Il se complut dans des études sur l'époque la plus frivole de notre histoire, sur la fin du dix-huitième siècle; il suivit les Choiseul à Chanteloup. Mais on le sentait quelque peu dépaysé dans ces sujets; aussi, chaque fois que l'occasion se présentait d'aborder quelque question d'histoire ou de philosophie religieuse, il la saisissait avec empressement. Chaque nouveau volume de Renan sur les origines du christianisme était par lui analysé et critiqué avec une rare maîtrise. S'agissait-il aussi de déterminer l'orientation générale des esprits, de suivre dans ses évolutions la crise de la morale, il en prenait texte pour écrire des articles d'une remarquable profondeur. Malheureusement, ces articles se terminaient le plus souvent par une sorte de point d'interrogation douloureux. On sentait que ce dialecticien imperturbable en apparence, souffrait d'avoir perdu sa foi. Il regrettait d'avoir eu pour point de départ de sa vie religieuse des subtilités dogmatiques qu'il avait jadis si étroitement solidarisées avec sa piété, qu'une fois ces subtilités repoussées, il avait senti sa

piété compromise et, finalement, perdue. Permettez-moi d'ajouter que celui qui tenterait l'étude dont je viens de parler pourrait la terminer par un instructif parallèle entre Scherer et Renan. Ce sont tous deux de grands esprits. A ne juger que sur les apparences, ils sont partis l'un et l'autre de la foi d'autorité. Mais l'un fut protestant et l'autre catholique; or cette différence d'origine me semble avoir exercé une influence prolongée sur leur carrière et leur âme. Renan, comme Scherer, du reste, n'hésite pas à sacrifier sa position, son pain à ses convictions; il abandonne sa chaire de la Sorbonne plutôt que d'amender son discours d'inauguration; imitant en cela, à son insu, Scherer renonçant à sa chaire de théologie à Genève. Ce furent donc tous deux d'admirables consciences. Et pourtant, en les suivant jusqu'au bout, quelle différence d'état d'âme ! Au milieu des ruines qu'il multiplie autour de lui, Renan engage la jeunesse à *s'amuser* et regrette de n'en pas avoir fait autant; il affecte une sérénité gouailleuse et papelarde. Scherer au contraire est triste, angoissé, malgré les efforts qu'il tente pour sourire et souvent, si son œil demeure sec, c'est qu'il a refoulé la larme qui montait de son cœur. C'est que, malgré tout et quelle qu'en soit la formule, autre chose est l'abandon de croyances subies, autre la perte de convictions acquises.

A propos de la notion religieuse de la Bible, Sabatier a écrit un des plus beaux chapitres de son livre. Je l'ai là, sous mes yeux, et en promenant mon regard sur les passages que j'ai marqués, il me semble voir étinceler des pierreries dans un écrin. « Il n'est ni permis, ni possible d'identifier la Bible avec la révélation de Dieu dans la vie de l'humanité, car cette révélation dans son développement progressif à travers l'histoire est universelle et permanente. » « La Bible continue et entretient perpétuellement la révélation de Dieu dans les âmes. » Il me semble difficile de donner une définition plus juste du problème biblique.

Quant aux expériences qui, comme des faits moraux, témoignent de la puissance de la Bible, Sabatier les signale avec un enthousiasme lyrique et vraiment communicatif.

« Quel autre livre, s'écrie-t-il, est capable comme celui-là de réveiller les consciences endormies et muettes, de nous révéler les misères secrètes de notre âme, d'aiguiser l'aiguillon du péché et de nous en faire sentir la pointe cruelle, de déchirer nos illusions, d'humilier notre orgueil et de troubler notre fausse sécurité ?... Et quand nous avons pris ainsi le juste sentiment de nos défaillances, quand le besoin du pardon, la faim de la justice et la soif de la vie brûlent notre âme et la désespèrent, quelle autre voix, comme celle du Fils de l'homme, a le don de nous relever, de nous faire croire à l'amour du Père, à cet amour qui dépasse toute intelligence et dans lequel s'envelissent toutes nos hontes avec tous nos remords. » Ne dirait-on pas du Bossuet et du meilleur? — Et comme conclusion : « Ceux qui ont fait ces expériences morales ont bien pu suivre jusqu'au bout les résultats et les conséquences de la critique historique, renoncer à la notion surnaturelle de la Bible, ils n'en ont pas moins conservé pour elle un sentiment indestructible de tendre respect et de religieuse vénération. » Oui, c'est bien là ce qui devrait être ; je ne répondrais pas que ce soit toujours là ce qui est.

Abordons maintenant le nœud même du problème, la question de l'autorité de Jésus. Sur ce point capital, Sabatier ne me semble ni assez précis, ni assez clair. « Les paroles de Jésus, dit-il, n'ont pas leur fin en elles-mêmes : ce ne sont que des moyens. » Je crains fort que cette assertion, profonde en apparence, ne dise pas grand'chose en réalité. Est-ce qu'une prescription morale ou un article du code, imposés l'un et l'autre, ont leur fin en eux-mêmes? « Les vérités divines qui lui ont été révélées dans sa conscience, il les propose, et, en les proposant, il les impose, ou plutôt, elles s'imposent par leur propre vertu. » Ici j'entrevois bien la pensée de l'auteur ; mais cette pensée n'est-elle pas empreinte de quelque subtilité? Par contre, rien de plus limpide et de plus juste que cette observation : « L'effort de Jésus dans l'éducation de ses disciples, est de créer en eux une conscience religieuse et morale identique à la sienne et de la mettre en me-

sure de poursuivre la séparation dans l'Ancien Testament entre ce qui est éternel et ce qui est périssable. Jésus n'a pas achevé didactiquement cette réforme. Il en a posé le principe qu'il a appliqué à quelques cas particuliers, comme le sabbat, le jeûne, les aliments, à titre d'exemples, non pour arrêter la réforme, mais pour l'introduire, en montrer l'esprit et lui ouvrir la voie. » La grande œuvre du Christ, c'est de créer un nouvel état d'âme.

Malheureusement, quelques pages après, nous retombons dans le nuageux, dans le vague : « Cette autorité personnelle de Christ ne coïncide pas le moins du monde ni ne peut s'identifier avec celle de ses discours considérés abstraitement comme l'expression d'une doctrine, encore moins avec la forme traditionnelle, historique, dans laquelle ils se sont conservés. Cette autorité n'est donc pas celle d'une lettre quelconque ; elle naît du rayonnement au dehors de la conscience intérieure de Jésus. » Mais, mon cher doyen, comment se produit ce rayonnement sinon par les paroles du Maître ? Comment arriver à revivre en moi la vie spirituelle du Christ, sinon par la méditation de ses enseignements, tels qu'ils nous sont parvenus? Ah ! prenez garde, par crainte d'intellectualisme, nous risquons de tomber dans un mysticisme par trop irrationnel et de faire de l'enseignement de Jésus quelque chose d'analogue aux sons majestueux de l'orgue dans une cathédrale, sons qui, en nous impressionnant, nous prédisposent à quelque acte pieux, mais ne saurait tenir lieu de cet acte. — Bien plus, cette parole qui n'est après tout qu'une lettre parlée, est l'autorité même de Dieu ; elle est ressentie par nous comme souveraine et absolue. Sans doute, l'acquiescement de notre conscience aux dires du Maître leur attribue une indéniable autorité ; mais pourquoi la qualifier d'absolue ; pourquoi l'identifier avec l'autorité de Dieu? Est-ce que l'absolu lui-même ne revêt pas un caractère relatif dès qu'il est pensé par nous, comme le rayon de lumière qui se teint de la couleur du milieu qu'il traverse?

Etre chrétien, pour Sabatier, ce n'est pas recevoir une notion de Dieu ou même une doctrine abstraite de son amour

paternel, c'est revivre la vie intérieure, la vie spirituelle du Christ et, par l'union de notre cœur au sien, sentir en nous la présence du Père.

Il est entendu que les sympathies de Sabatier sont pour ce qu'on pourrait appeler la foi du cœur, qu'il en décrit souvent, en un langage imagé, les ardentes vibrations; mais dois-je donc, pour être chrétien, méconnaître les exigences de mon être intellectuel? Je suppose que Jésus, de par la supériorité de sa nature religieuse et morale, se soit passé de notions rationnelles sur l'homme, sur Dieu, sur le monde, sur la vie — et encore, pour demeurer vrai, tout ce que je puis en dire, c'est qu'il n'en a pas parlé; mais est-ce que je puis, moi, élevé à l'école de Jésus, ne pas partir d'une certaine notion de Dieu? Est-ce que croire à son amour paternel n'implique pas chez moi une certaine idée, une certaine théorie, une certaine doctrine sur la nature et sur les manifestations de cet amour? Ou bien devrais-je, pour abandonner mon âme au souffle de la foi, pour l'initier à la vie en Christ, renoncer à toute pensée précise sur la nature de cette foi et de cette vie? Mais la vie n'implique-t-elle pas la mise en œuvre de toutes nos facultés, de l'intelligence aussi bien que du cœur, de la conscience autant que de la volonté? Quoi qu'il en soit, les disciples de Jésus, à coup sûr moins bien doués que leur maître, n'ont pas tardé à céder aux exigences de leur esprit, en systématisant. Le plus grand de tous, saint Paul, ne nous apparaît-il pas comme incarnant le système et le dogme? Je m'empresse d'ajouter qu'à mon sens, ce n'est pas là le meilleur côté de sa personne ni de son œuvre et pourtant, quel eût été le sort du christianisme sans lui? Si, en dépit de son grand cœur et de la puissance de sa foi, il l'a desséché et peut-être amoindri en l'intellectualisant, ne faut-il pas aussi reconnaître qu'en lui donnant une sorte d'ossature, infiniment trop rabbinique, mais ayant les apparences d'une logique rigoureuse, il a grandement contribué à la propagation de l'Evangile.

Heureusement, les brumes qui, trop souvent, estompent la pensée de notre auteur se dissipent aussi et alors, nous trou-

vons des observations justes et profondes comme celle-ci : « le dernier et véritable objet de la foi en Jésus n'est pas l'homme Jésus, mais la révélation du Père qui est en lui ». — En d'autres termes : l'élément divin est en tout homme, mais tandis qu'en nous il n'est qu'à l'état de pâle étincelle, en Jésus il apparaît comme une flamme ardente qui jaillit vers le ciel. Il y a donc entre lui et nous différence de degré, non de nature. Et voilà pourquoi il est notre modèle; voilà pourquoi il exerce sur nous une incontestable autorité.

Quant au domaine sur lequel doit s'exercer cette autorité, je n'hésite pas à dire : c'est et c'est uniquement, de par la supériorité religieuse du maître, le domaine religieux, non dans ce qu'il y a d'intellectuel, de dogmatique, mais dans son élément cordial, sentimental et moral.

Il s'agit maintenant de bien déterminer le sens du mot autorité, sous peine de malentendus dangereux. Scherer la définit quelque part : « ce qui nous fait admettre une idée ou accomplir une action indépendamment de sa valeur intrinsèque ». Il est clair qu'à nous en tenir là, nous n'aurions pas le droit de parler de l'autorité de Jésus-Christ qui fut tout l'opposé d'un despote tyrannisant les âmes et leur infligeant sa pensée. Et pourtant, nous sentons tous combien juste est la constatation de l'évangéliste Luc, définissant, au moins d'une façon négative, l'autorité de Jésus lorsqu'il l'oppose à celle des scribes. En réalité, Jésus base son autorité d'une part sur sa conviction qu'il est l'interprête de la pensée divine, mais aussi, j'ai presque dit surtout, sur les échos que sa parole doit éveiller dans l'âme de ses auditeurs et sur le libre acquiescement qu'ils doivent lui donner. Et quoi ! la parole de Jésus ne serait donc douée d'autorité que lorsqu'elle revêtirait à nos yeux un caractère d'évidence? Mais c'est alors qu'elle pourrait s'en passer, tandis qu'elle doit s'imposer à nous précisément quand notre esprit se sent enveloppé de ténèbres.

Eh bien, non ! j'estime qu'en matière morale et religieuse, l'autorité ne doit jamais nous être, nous demeurer extérieure, car c'est nous qui l'instituons. Et ici, je dois établir une

distinction importante entre le domaine religieux et les autres domaines. Il est clair que, causant avec un Arago ou un Leverrier de questions astronomiques, je ne me permettrai ni de contredire, ni même de contrôler leurs dires. J'ai conscience de mon ignorance et je m'incline devant leur savoir. Mais en religion, je peux, je dois apprécier, juger et ne me déterminer qu'en connaissance de cause. Peut-on en conclure qu'en pareille matière je ne reconnais aucune supériorité? Non certes; mais ici, ma conscience, mon sentiment religieux ont toujours à intervenir et à me dicter mon opinion. Il est vrai qu'il peut me falloir du temps pour me faire cette opinion et que, dès lors, comme un tribunal, désireux de n'émettre que des jugements éclairés, je devrai me garder de toute appréciation hâtive. Une comparaison éclairera ma pensée. Je suppose qu'on me montre un Raphaël authentique. A première vue il ne s'impose pas à mon admiration; je ne le comprends pas. Vais-je le condamner comme une œuvre médiocre ou mauvaise? Non. Le nom de son auteur constitue en sa faveur une présomption qui m'impose une prudente réserve. C'est peut-être, c'est probablement par ma faute que je n'en saisis pas les beautés. Aussi, je suspends mon jugement, puis, mon éducation artistique s'étant complétée, il se peut que je comprenne rétrospectivement cette toile qui, pendant un temps, a été pour moi lettre morte; mais, peut-être aussi, devrai-je y voir finalement *l'essence* d'un grand génie. De même, si je ne comprends pas une parole authentique de Jésus, je devrai non la traiter d'emblée comme sans valeur ou comme l'expression d'une pensée erronée, mais suspendre toute appréciation à son sujet; je m'informerai, je réfléchirai et ce ne sera qu'après avoir envisagé la question sous toutes ses faces que, très respectueusement, je dirai: en mon âme et conscience, il m'est impossible de par ma raison, de par mon sens moral dûment consultés, de souscrire à cette croyance ou à cet aphorisme; il m'est, par exemple, impossible, parce que Jésus a cru au diable, d'y croire moi-même. C'est donc, en dernière analyse, ma conscience qui confère leur autorité à l'Evan-

gile et à Jésus, mais sous réserve d'un droit d'examen auquel je ne puis ni ne dois jamais renoncer.

Dans une même Eglise dont tous les fidèles, dont tous les théologiens se réclament du même Evangile, l'extrême diversité des solutions attribuées aux mêmes problèmes ne prouve-t-elle pas que, pour chacun, la vérité, c'est *sa* vérité, ce qui s'impose à son esprit de par son évidence? Et qu'on ne m'accuse pas de m'attribuer une mensongère infaillibilité, de m'inspirer de la parole du tentateur : « Vous serez comme des Dieux ». Le reproche serait d'autant plus immérité que j'éprouve l'impérieux besoin d'un appui, d'un guide, d'un régulateur que je trouve dans un élément objectif que Dieu a ménagé à ma faiblesse, dans l'Evangile de Jésus. Elevé à son école, imprégné de son esprit, je dois devenir capable de marcher par moi-même, sauf à alimenter chaque jour mon âme à cette source de vie, sauf à m'efforcer de sentir mon cœur vibrer à l'unisson avec le cœur du maître. Et peu à peu, j'institue hors de moi une autorité à laquelle j'obéis librement et en connaissance de cause.

N'oublions pas non plus que nous devons bien nous garder, une fois que l'évidence nous a conquis, subjugué, de nous complaire à remettre sans cesse en question les résultats acquis. Ces résultats, nous ne devons les abandonner que contraints et forcés, quand les données d'une nouvelle et laborieuse expérience s'imposent à nous.

Dans tout cela, quel est le rôle de la volonté? Doit-elle nous imposer nos convictions, sous prétexte qu'on croit ce qu'on veut? Je n'hésite pas à répondre: non! — La volonté doit intervenir d'abord pour nous enjoindre de croire à la vérité, de la chercher sérieusement, de ne pas nous contenter, par paresse ou par enthousiasme superficiel, de la proclamer à la légère, — puis pour nous contraindre, moins à l'adoption de ce qui nous est évident (notre instinct intellectuel s'en charge) qu'à l'acceptation des conséquences pratiques de cette vérité et à leur réalisation.

Trahit sua quemque voluptas. Le point de vue historique nous semble avoir trop exclusivement préoccupé Sabatier

dans la question de l'autorité en matière religieuse. Sans doute, il a une importance capitale; mais il est une autre face de la question non moins importante et qui n'a pas assez attiré l'attention de notre auteur : C'est le côté psychologique du problème. Si le catholicisme, par exemple, est devenu la formidable puissance que l'on sait, n'est-ce pas parce qu'il a répondu à certains besoins naturels ou factices, mais réels, des âmes qu'il a subjuguées? Je ne dis pas qu'en cherchant bien on ne trouvât ici et là quelques observations relatives à ce point particulier; mais n'eût-il pas mérité un chapitre spécial, profondément pensé, largement écrit, comme Sabatier eût été si capable de le faire?

Essayons de combler cette lacune. En général, le fidèle se considère comme exempté de recherches scientifiques, historiques ou psychologiques pour lesquelles il ne se sent aucune aptitude. Pourtant, son sentiment religieux demande à être nourri et satisfait. Il a là, devant lui, des représentants de la société spirituelle, de l'Eglise à laquelle il appartient. Il s'adresse à eux comme à ceux qui lui semblent le plus compétents pour lui fournir les solutions des grands problèmes relatifs à Dieu, à l'éternité, au pardon, au ciel. Puis, tranquille de ce côté, il prie, il adore, il pratique, sans trop s'inquiéter des questions auxquelles d'autres ont répondu pour lui. Je sais bien que, comme rien n'est absolu ici-bas, il se trouvera, même parmi les plus soumis, quelques esprits qui, une fois leur sens critique éveillé, secoueront le joug et se livreront à des investigations indiscrètes; mais ce seront là des exceptions confirmant la règle. Nous sommes donc en droit de dire que l'institution d'une autorité religieuse répond d'abord à un instinct de paresse, à un besoin morbide de sécurité et d'abdication qui explique dans une large mesure les succès, non seulement du catholicisme, mais encore des partis autoritaires qui peuvent se rencontrer ailleurs. Comment résister, alors que le fidèle, conscient de sa faiblesse intellectuelle et de son inexpérience, sollicite l'institution d'une autorité à laquelle il demande à se soumettre?

Mais il y a encore chez les âmes pieuses un sérieux besoin

de discipline et, à ce nouveau point de vue, elles réclament, elles implorent parfois une réglementation qu'elles accepteront sans réserve. Je sais bien qu'on leur répondra, en se plaçant à un point de vue élevé : que chacun se fasse la sienne : on lui obéira d'autant mieux. Mais bien des fidèles ne se sentiront pas à la hauteur d'un tel idéal. Ils craindront qu'une discipline dont ils seront les auteurs subisse les fluctuations de leur humeur ou de leurs passions. L'ayant instituée, ils se sentiront libres de la répudier, le jour où elle deviendra par trop gênante. Dès lors, en vue de se garantir d'eux-mêmes, ils iront jusqu'à solliciter au point de vue pratique l'institution d'une autorité aux lois de laquelle il faudra se soumettre aujourd'hui, demain, toujours.

Ce n'est pas tout. Une société religieuse, pas plus que toute autre société, ne peut exister ici-bas sans une organisation s'incarnant dans des hommes qui la représentent et qui la dirigent. Or, comme chacun de ceux-ci porte dans l'exercice de ses fonctions les exigences, les ambitions inhérentes à sa nature, il ne tarde pas à s'acclimater à la situation prépondérante que les circonstances lui ont faite et, « comme la fonction crée l'organe, » il en vient bientôt, pour rendre son pouvoir inattaquable et inattaqué, à se croire, sinon à se dire infaillible. Je sais bien qu'on nous dira : ne généralisez pas trop. Les confessions de foi, par exemple, ne sont autre chose que des constatations, nullement immuables, de la croyance actuelle d'une Eglise ou d'une société religieuse. Oui, sans doute, pour l'élite, pour ceux qu'une éducation sérieuse a développés, a mûris ; mais non pour la masse des fidèles qui, quoi qu'on en dise, verra dans ces formules l'expression rigoureuse, définitive de la vérité. Et, quant aux auteurs de ces formules, est-il probable qu'ils ne se laisseront pas influencer par la confiance excessive dont ils sont les objets ? Seigneur, ne nous induis point en tentation !

Pourtant, pouvons-nous, devons-nous, nous plaçant exclusivement au point de vue des principes, proclamer l'abolition radicale et définitive de toute autorité extérieure, Dieu excepté, et Dieu, de par le mode de son inspiration, me

semble contribuer à cette autonomie qui, d'après Sabatier, doit seule rester debout au milieu des ruines des autres pouvoirs ? C'est ici qu'il faut observer les nuances.

Nous l'avons déjà dit : l'autorité, la tutelle, au point de vue religieux comme à tous les autres, sont indispensables à l'enfant. Mais que d'hommes, d'ailleurs religieux, vieillissent, en réalité, dans une longue enfance ! Leur refusera-t-on, sous prétexte qu'ils devraient être émancipés, sous prétexte que le protestantisme est une Eglise de liberté, d'autonomie, les appuis qu'ils sollicitent ? Mais ce serait agir en intellectuels dépourvus de sens pratique et incapables de cette condescendance chrétienne dont saint Paul a donné l'exemple quand il a su être faible avec les faibles, pour sauver les faibles. J'estime donc qu'il faut savoir admettre qu'en fait de foi, ou plutôt de croyance personnelle, quelques-uns, beaucoup peut-être, ne sont capables d'avoir que la croyance personnelle... de leur pasteur. Seulement (il y a un seulement d'une importance capitale) qu'on se garde bien de considérer comme normal un pareil état de chose ! Le faire sciemment durer constituerait une infidélité, une méconnaissance révoltante de l'esprit protestant ou plutôt de l'esprit chrétien. Il ne faut donc y recourir que d'une façon provisoire, en vue de l'émancipation future du fidèle. Or c'est là chose difficile, car on s'habitue si vite à se sentir écouté comme un oracle, à voir autour de soi des Philotées de l'un et de l'autre sexe recueillir, boire vos paroles avec une entière soumission. Eh bien, avec le tact, avec l'abnégation que doit inspirer l'amour des âmes, il faut non seulement ne pas les réduire en esclavage, mais aussi ne jamais perdre de vue l'autonomie à laquelle on doit les préparer. Dans le domaine religieux, comme dans tous les autres, l'éducateur doit travailler à se rendre inutile.

Je vais plus loin : ce n'est qu'en considérant l'exercice de l'autorité comme essentiellement provisoire, qu'on pourra en assurer les bons résultats. Là où l'autorité est instituée comme définitive, là où la moindre atteinte à elle portée constitue aux yeux de ses représentants le péché contre le Saint-Esprit, le plus léger doute, la plus discrète objection visant sa légi-

timité, ébranle et bientôt renverse d'autant mieux l'imposant édifice, que ses parties étaient mieux liées et plus étroitement solidaires. Ayons donc assez de souplesse d'esprit, en présence des innombrables solutions données aux problèmes rationnels que soulèvent maintes questions religieuses, pour ne pas dire : en dehors de telle ou telle solution, plus de piété ! La grande affaire n'est-elle pas, autant que possible, pour chacun, d'avoir sa solution, par où j'entends sa solution positive, car, en pareille matière, la négation du fait chrétien est incompatible avec une piété vivante.

En tout ceci, j'espère, en formulant ma pensée, ne pas m'être trop éloigné de celle de Sabatier. Il est vrai que vous y avez perdu de belles images. Puissiez-vous y avoir gagné un peu de clarté !

Une fois l'homme libre et autonome, quel doit être son guide, son inspirateur ? L'expérience, répond Sabatier. Certes, en matière religieuse, l'expérience est d'une importance capitale. « Je sais bien une chose, c'est que j'étais aveugle et que maintenant je vois. » Cependant, peut-elle nous fournir les notions stables après lesquelles nous soupirons ? J'observe d'abord que, quoi qu'on en dise, dans bien des cas, la théorie dicte l'observation plutôt que l'observation la théorie. On l'a dit avec raison : quand l'homme interroge la nature, c'est le plus souvent son âme qui répond. Ainsi le lac nous renvoie notre image et la montagne notre voix. Qu'est-ce à dire, sinon que nos goûts, nos préférences, notre tempérament moral exerceront une influence prépondérante sur nos expériences. Pour éclairer ce point délicat, descendons, — ce que Sabatier ne fait à peu près jamais, — sur le terrain des faits.

Voici un jeune homme pieux entrant dans la vie avec sa foi de première communion. Une dogmatique des plus rigides sert de base à sa croyance. Il a trouvé en elle la force et la paix. Pourtant, comme il est intelligent et sérieux, il réfléchit, il examine, et voici qu'au bout d'un temps, sa manière de voir se modifie ; son système, qu'il croyait inébranlable, s'est démoli de lui-même ; des idées nouvelles ont surgi dans son esprit ; il sent que c'est d'elles qu'il vit maintenant ; il

constate qu'à l'expérience de jadis s'est substituée graduellement une nouvelle expérience. Ainsi, tandis que, quelques années auparavant, il était convaincu que, sans l'acceptation du dogme de l'expiation par le sang, on ne pouvait se croire pardonné, il est maintenant persuadé que la parabole de l'Enfant prodigue suffit pleinement au pécheur repentant pour qu'il compte fermement sur la miséricorde divine. N'y a-t-il pas là chez la même personne conflit d'expériences? Poursuivons notre enquête. Le catholique vous dira qu'il doit à la madone tous les biens spirituels que le huguenot dogmatisant attribue à sa croyance et c'est avec une égale sincérité que chacun se réclamera de son expérience.

Pourtant, que faire, me direz-vous? Tenir le plus grand compte de l'expérience ; mais ne pas oublier que Dieu nous a doués d'une intelligence, d'une conscience, d'une raison pour que nous en fissions usage. A ces facultés d'exercer un sérieux contrôle sur les notions, sur les théories qui ont été à l'origine de nos diverses expériences. Peut-être alors éprouverons-nous le besoin de moins solidariser que nous ne l'avons fait l'élément intellectuel, le dogme, le système, avec la vie, tout en reconnaissant que, sous peine de s'affadir et de s'énerver, la vie implique, dans une certaine mesure, l'idée et le système. Mais ici, rien d'absolu. « La foi, a dit Schleiermacher, n'est pas l'effet, elle est la cause du dogme. » Je me permets d'ajouter : et réciproquement. En effet, pour que l'expérience puisse opérer un contrôle, il faut bien lui donner quelque chose à contrôler. Aussi la question, peut-être insoluble, d'antériorité de la foi ou du dogme ne rappelle-t-elle pas celle de l'œuf et de la poule?

Après la partie négative vient, dans le livre de Sabatier, la partie positive. Aux attaques dirigées contre les religions d'autorité succède la caractéristique de la religion de l'Esprit. Mais avant de suivre l'auteur sur ce nouveau terrain, je crois devoir rappeler que l'un de nos littérateurs en vue, F. Brunetière, qui, après plusieurs avatars, s'est posé en défenseur du catholicisme, a consacré, dans la *Revue des Deux-Mondes*, un article quelque peu violent à l'ouvrage qui

nous occupe. Je m'empresse d'ajouter qu'il a été d'autant moins gêné pour le pourfendre qu'il n'y a pas compris grand'-chose. Pour Brunetière, une religion doit être, non seulement par définition, mais par essence, surnaturelle et autoritaire. Or, dit-il « au doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris » (il ne cesse de souligner ce titre qui, à ses yeux, équivaut au : « il a blasphémé, que vous en semble ! ») ce que vous nous présentez comme votre religion n'étant ni surnaturel ni autoritaire n'est pas une religion : ce qu'il fallait démontrer. J'estime que l'intérêt de cet article consiste non dans les arguments formulés, mais dans ce fait attristant que Brunetière exprime là la manière de voir de l'immense majorité des Français. Pour eux, toute religion doit être une institution à formules et à organisation fixes. Y adhérer implique pour le fidèle une renonciation formelle à tout examen, à toute critique et un engagement au moins tacite à une soumission sans réserve. Comment s'entendre, comment même discuter avec ceux qui en sont là ? On ne parle pas la même langue.

Et maintenant, par crainte de me tromper en essayant de résumer la pensée maîtresse de Sabatier sur la religion de l'Esprit, je vais lui emprunter quelques citations. « La religion de l'Esprit, dit-il, c'est le rapport religieux réalisé dans la pure spiritualité. C'est Dieu et l'homme conçus l'un et l'autre sous la catégorie de l'Esprit et se pénétrant l'un l'autre, pour arriver à une pleine communion. La tendance intime des esprits est de vivre de la vie les uns des autres et de s'unir dans une vie supérieure commune. L'amour est l'énergie vivante des esprits. Sortir d'eux-mêmes, se communiquer, se donner est le moyen pour eux de s'individualiser comme de s'unir. La religion de l'Esprit, c'est la religion de l'amour.

» Force ultime du développement moral de l'être humain, l'Esprit de Dieu ne le contraint plus du dehors ; il le détermine, l'anime du dedans et le fait vivre. Devenu réalité intérieure, fait de conscience, le christianisme n'est plus que la conscience élevée à sa plus haute puissance. L'idéal religieux et l'idéal humain, le royaume de Dieu et le souverain bien

sont identiques. Les oppositions d'où naissent les conflits et les servitudes s'évanouissent. La religion de l'Esprit est la religion de la liberté.

» A mesure que Dieu, par son Esprit, vit et travaille en nous, nous vivons et travaillons en lui ; nous sortons de notre égoïsme naturel, nous nous dégageons toujours plus de l'esclavage de la chair et du péché. Nous affranchir du mal, c'est nous consacrer à Dieu. La religion de l'Esprit est la religion de la sainteté.

» Aspirer à cette religion spirituelle, ce n'est pas imaginer une religion nouvelle, c'est revenir au principe chrétien lui-même, c'est ressaisir l'Evangile primitif dans sa vérité. »

Pour ma part, je me sens en pleine communion de pensée avec Sabatier. J'admire l'élévation, la pureté de son idéal, mais je ne puis m'empêcher de regretter que l'expression de cet idéal soit par trop fuyante et imprécise. En somme, à quoi se réduit tout ceci sinon à l'inspiration individuelle et directe de la part de Dieu, à la communion personnelle de l'âme avec le Père céleste, à la souveraineté de la conscience élevée à l'école de l'Evangile, le tout aboutissant à une sanctification réalisée dans l'esprit de Jésus et à son exemple. Mais, en vérité, dans tout cela, je cherche vainement quelque élément nouveau et j'y salue un programme dès longtemps connu. Ce qu'il y a surtout de nouveau, c'est que ce vieux programme qui, jadis, effaroucha tant de fidèles, est aujourd'hui écouté avec respect, même par ceux qui croient ne pas devoir y souscrire ou qui font, à son sujet, de sérieuses réserves. J'estime même qu'aux hauteurs où nous élèvent certaines pages de Sabatier, les divergences intellectuelles s'atténuent, le désir d'entente religieuse s'avive et nous nous surprenons à souhaiter que notre volonté, comme celle du Maître, ne devienne de plus en plus autonome que pour se montrer de plus en plus soumise à la volonté de Dieu.

Je regrette de ne pouvoir que signaler le chapitre intitulé : « Contenu de la religion de l'Esprit » dans lequel Sabatier étudie le caractère de l'enseignement du Christ. J'aurais eu bien des pensées à y relever et aussi quelques réserves à

faire. Ainsi, quelle que soit ma largeur, il m'est difficile d'admettre que « se consacrer à la vérité et espérer en elle, même en méconnaissant Jésus et en l'écartant, soit encore une manière de le suivre, de marcher dans sa route et de le trouver. » Ceux qui en sont là font preuve d'une sincérité à laquelle je rends hommage, mais qui ne suffit pourtant pas pour qu'on puisse dire qu'on suit Jésus-Christ et qu'on est son disciple.

Il est encore un point auquel Sabatier attribue une importance capitale et auquel je dois m'arrêter avant de poser la plume : c'est la nécessité d'une théologie de plus en plus scientifique. Qu'entend-il par là ? Une théologie qui force la religion à se dépouiller des éléments étrangers qu'elle emprunte dans le cours de son évolution et à s'affirmer en son essence purement religieuse et morale. Oui c'est bien là le but auquel on doit tendre ; mais est-il possible de l'atteindre dans les conditions qui nous sont faites en cette vie ? Pour ma part, je pense que, de même qu'il faut quelque alliage pour pouvoir travailler les métaux précieux, tant que nous ne serons pas des esprits purs, nous devrons nous résoudre à subir certaines nécessités faites pour alourdir les ailes de la pensée ou du sentiment. En tout cas, nous savons ce qu'il en coûte, d'après Pascal, de trop vouloir faire l'ange. N'est-il donc pas prudent et sage d'admettre quelques lacunes dans notre religion, tout en nous efforçant d'y remédier, plutôt que de prétendre, de par la science, tout épurer et réaliser ainsi la perfection ? Il est vrai que Sabatier proclame « une affinité profonde entre l'inspiration religieuse et l'*inspiration scientifique*. » J'avoue que c'est la première fois que j'entends parler de cette dernière. Sans doute, le savant aime, cherche, conquiert la vérité et, de son côté, l'homme religieux en fait autant. Mais c'est si peu dans le même domaine, qu'ici je puis avoir affaire à un illettré très près, malgré son ignorance, du royaume des cieux, tandis que là je rencontre un esprit éminent et exceptionnellement cultivé. Il n'en faut pas moins applaudir à tout effort tenté pour dégager l'or de la gangue et le sentiment religieux des scories qui l'enveloppent. A ce

point de vue, la science fournit à la critique des données historiques précieuses pour réaliser, en l'épurant, la religion de l'Esprit.

Ailleurs, la science semble avoir pour objet, pour Sabatier comme pour Schleiermacher, le sentiment religieux, sa nature, ses manifestations. C'est une sorte d'histoire naturelle de ce sentiment. Mais le mot de science est-il bien le terme propre en pareille matière ? Ailleurs enfin je ne sais quel sens donner au mot de science, dans le passage suivant, par exemple : « La transformation de la conscience chrétienne et sa libération de toute servitude extérieure ont commencé le jour où la science et la piété se sont rencontrées. Elles s'achèveront et la religion de l'Esprit régnera, le jour où la piété et la science se pénétreront au point de s'unir et de ne former qu'une seule chose, la piété intérieure étant devenue la conscience de la science et la science étant devenue l'expression légitime de la piété. » Qu'a voulu dire au juste notre auteur ? Je l'ignore et plutôt que de me lancer dans des explications qui pourraient trahir sa pensée, j'aime mieux dire humblement qu'ici je ne le comprends pas très bien.

Où il est plus clair, c'est lorsqu'il fait un devoir à la science chrétienne de vivre en bons termes avec toutes ses sœurs, quels que soient leur objet et leur domaine. L'homme de foi ne doit jamais se méfier de la science, ou plutôt des sciences. Il ne doit entrer en lutte avec leurs représentants que lorsque ceux-ci, sortant de leur sphère, professent par exemple un matérialisme agressif qu'ils se permettent, bien à tort, de qualifier de scientifique. Mais remarquons qu'alors ce n'est pas la science qu'ils attaquent, c'est l'abus qu'on fait des résultats qu'elle a atteints.

En somme, Sabatier s'est proposé un noble but. Par ses écrits, par son enseignement, par son exemple, il s'est efforcé, en délivrant la foi chrétienne de toute autorité extérieure, de la mettre à l'abri de toute hésitation, de toute angoisse, de tout déficit. Il a pensé qu'en lui donnant pour théâtre unique l'âme, pour organe le sentiment religieux, pour instrument l'expérience, pour tâche la culture des

germes de vie éternelle déposés en nous par la main du Créateur, il la mettait pour jamais à l'abri des attaques du scepticisme, de la philosophie ou de la libre pensée. Ce n'est plus, en effet, à un Dieu extérieur que nous avons affaire ; mais à un Dieu dont l'esprit nous pénètre, s'unit à nous si bien que, comme en Jésus, sa pensée devient la nôtre, en attendant que la nôtre soit identique à la sienne.

Et tout cela ne constitue pas un subjectivisme isolateur. Sabatier ne considère pas la foi comme indépendante du fait objectif. Ce fait il le place, au contraire, à l'origine de la foi ; il le considère comme le générateur de celle-ci. Ce qu'il combat, c'est une solidarisation assez étroite entre le fait objectif et la foi pour que celle-ci soit atteinte, compromise, anéantie si quelque donnée historique à laquelle elle s'est rattachée jadis doit être considérée comme erronée. C'est donc sur la base inébranlable, d'après notre auteur, du fait religieux subjectif fourni par l'expérience et qui, en se reproduisant dans les âmes, se transforme en fait social, que la vie religieuse s'affirme, se développe et s'épure en passant par ces trois états : intérêt, loi, amour, ou religions de la peur, de la conscience et de l'esprit.

J'aurais voulu, messieurs, vous présenter une analyse exacte et succincte de cet ouvrage. Malheureusement, j'ai eu affaire, non, comme je le pensais, à un livre, mais à une encyclopédie. Il n'est pas de question historique, philosophique, morale, théologique qui n'y soit abordée de face ou de profil. Comment se retrouver au milieu de ce dédale de pensées, trop souvent subtiles ou fuyantes, quelquefois même contradictoires, quoique toujours sincères et religieuses ? Je sais bien que l'éminent doyen n'a pas pu revoir son œuvre ; mais, en admettant qu'il l'eût rendue moins touffue, l'aurait-il guérie de tous ses défauts ? Je crains que non. Comment, en effet, empêcher le lecteur de sentir que ce livre est la reproduction de cours dans lesquels le maître a pu, a dû revenir souvent sur ses pas et donner à sa pensée de longs développements. Comment aussi remédier à ce fait que Sabatier a professé l'idéal d'un savant trop isolé, auquel a

manqué, malgré tout, ce qu'on pourrait appeler l'expérience des autres, expérience qui ne s'acquiert qu'au contact quotidien des âmes. Et pourtant, il a aimé les âmes avec ardeur, avec passion et s'il fallait résumer ses sentiments à leur égard, je rappellerais simplement le souhait de Moïse en le plaçant dans son cœur et sur ses lèvres : « Plût à Dieu que tout le peuple fût prophète ! »

LES RESSEMBLANCES DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES[1]

PAR

H. CHAVANNES

Les évangiles synoptiques présentent un phénomène peut-être unique en littérature, celui de trois ouvrages de différents auteurs qui non seulement racontent une histoire avec le même plan général, sous le même jour, dans un même esprit, mais qui, dans une portion notable de leur contenu, se rencontrent jusque dans les moindres expressions, tournures de phrases et liaisons. Ce n'est pas en effet seulement dans les grands traits de la narration, comme c'est nécessairement le cas de récits multiples d'une même histoire, qu'on remarque cette ressemblance, mais elle se retrouve jusque dans les détails, dans l'emploi des mots, les formes du langage et la disposition du récit, dans « l'usage commun des termes les plus insignifiants », comme le dit M. Frédéric Godet[2]; elle va jusqu'à la complète identité des expressions et des constructions de phrases dans un très grand nombre de passages, et jusqu'au même ordre de succession de certains récits, parfaitement indépendants les uns des autres, ordre qui n'est point toujours commandé par la succession chronologique des faits[3]. Aussi cette ressemblance a-t-elle de tout temps frappé jusqu'aux lecteurs les moins

[1] Etude lue à la Société vaudoise de théologie, le 25 janvier 1904.

[2] *Etudes bibliques*, p. 61.

[3] Voir, par exemple, Mat. IX, 1-17; Marc II, 1-22; Luc V, 17-39, où la guérison d'un paralytique, la vocation de Matthieu et une discussion sur le jeûne se suivent

attentifs, et la pensée vient-elle naturellement que, dans les parties où nos évangiles concordent ainsi, ce sont de simples recensions diverses d'un seul et même document. De quelque façon du reste qu'on explique le phénomène dont nous parlons, il n'en est pas moins remarquable, et plus surprenant, me semble-t-il, que celui des divergences que présentent les synoptiques, soit entre eux déjà, soit avec saint Jean.

Quand nous rencontrons dans deux ouvrages un même texte, nous concluons que l'un des auteurs a copié l'autre, ou que tous deux ont copié ailleurs un même document. Dans la question qui nous occupe, ce ne sont pas seulement deux ouvrages qui sont en partie identiques, mais bien trois. Pour ce qui concerne les paroles de Jésus-Christ, ces ressemblances se pourraient expliquer, si l'on se représentait les disciples du Seigneur qui l'accompagnaient dans ses courses, munis de carnets de notes pour sténographier à mesure les paroles du Maître ; mais personne ne soutient une telle idée. Je sais bien qu'au fond la théorie de l'inspiration littérale remplace les calepins par le Saint-Esprit ; et ceci nous amène à écarter tout d'abord une explication, qui n'en est réellement pas une, et qui consiste à dire que, si les évangiles présentent ces coïncidences d'expressions dont nous parlons, c'est que le Saint-Esprit a inspiré leurs auteurs de la sorte. Il serait déjà singulier que Dieu, si riche, si divers, si abondant en moyens dans toutes ses œuvres, eût inspiré trois écrivains dans les mêmes termes — un seul écrivain eût pu suffire, semble-t-il — ; mais ce qui favorise encore moins cette explication, par laquelle on couperait court d'avance à l'étude que nous abordons, c'est que cette coïncidence d'expressions qui nous frappe chez les synoptiques n'existe pas toujours : ils ne s'accordent point en tout, ils diffèrent parfois jusqu'à friser même la contradiction, et, sur des points de minime importance, il est vrai, jusqu'à se contredire formellement[1]. S'abri-

dans les trois récits ; puis Mat. XII, 1-10 ; Marc II, 23 — III, 2 et Luc VI, 1-6 ; à noter en particulier dans ce dernier verset les mots : « un autre jour de sabbat », comparés à Mat. XII, 9.

[1] M. Godet (*Etudes bibliques*, p. 60) dit à propos de la supposition qu'un évan-

ter, pour éluder la question que nous avons posée, derrière la théorie de l'inspiration littérale c'est rendre un triste service à l'Esprit de Dieu, au moment même où l'on en croit rendre un à l'Ecriture; c'est lui endosser forcément les inexactitudes, les erreurs de dates, de chiffres ou de noms des évangélistes[1]. Dire qu'il y a coïncidence entre les Evangiles à cause de l'inspiration et divergence à cause aussi de l'inspiration, c'est ne rien dire (à savoir : il en est ainsi, parce qu'il en est ainsi). Reconnaissons que l'inspiration divine n'a rien à faire ici : trois auteurs qui, au lieu d'être, comme nos évangélistes, animés de l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire de l'esprit de vérité, d'amour et de sainteté, auraient raconté des scènes de souillure et de meurtre dans un esprit de haine et d'impureté, s'ils s'étaient rencontrés les uns avec les autres dans d'identiques tournures de phrases et expressions, présenteraient le même phénomène qui nous occupe; la sainteté, et des choses qui sont racontées, et de l'esprit dans lequel elles l'ont été, n'a pas voix au chapitre en la matière. Laissant donc de côté l'inspiration, nous sommes ramenés à l'étude d'un fait naturel et humain, d'une simple question d'histoire ou de littérature.

Pour expliquer les ressemblances des synoptiques on a supposé, tantôt que Marc était l'Evangile le plus ancien, la source des deux autres[2], tantôt que c'était Matthieu[3], que

géliste postérieur aurait employé l'écrit de l'un de ses devanciers : « Comment arriverait-il que ce procédé de copiste, poussé parfois jusqu'au littéralisme le plus servile, fît place tout-à-coup à une indépendance de fond et de forme qui irait jusqu'à la contradiction, on pourrait dire jusqu'à l'insurrection complète ? »

[1] Matthieu écrit Jérémie (XXVII, 9) pour Zacharie (Zach. XI, 12); il (X, 10) dit : « ni bâton » et Marc (VI, 8) « si ce n'est un bâton »; Barachie est mis (Mat. XXIII, 35, 36) par confusion pour Jéhojadah (2 Chron. XXIV, 20); Marc (XII, 9) et Luc (XX, 16) mettent dans la bouche de Jésus ces paroles : « Il les fera périr misérablement et donnera la vigne à d'autres », tandis que Matthieu (XXI, 23, 41) les place dans celle des principaux sacrificateurs et des anciens du peuple, etc.

[2] Reuss, par exemple, et Gustave Meyer, *La question synoptique*, Paris 1878. L'école de Tubingue, au contraire, pensait que Luc a copié Matthieu et que Marc les a abrégés tous les deux en cherchant à concilier leurs tendances.

[3] Baur, Bleeck.

Marc aurait simplement abrégé, ou bien encore qu'il y aurait eu un évangile primitif, « rédigé officiellement par les apôtres réunis à Jérusalem et sur lequel se seraient modelés nos synoptiques[1]. Il ne manque à cette explication, dit M. de Pressensé[2], que le Collège apostolique proprement dit, siégeant en concile privé dans la ville sainte. Rien n'est plus opposé à l'état de l'Eglise primitive. Il suffit d'ailleurs pour écarter une semblable hypothèse, du prologue de Luc qui l'ignore entièrement. »

C'est dans la tradition orale que d'autres théologiens croient avoir trouvé l'explication des ressemblances des synoptiques : c'était la théorie de Gieseler[3]. MM. Reuss[4] et de Pressensé font remarquer que, si telle avait été la puissance de la tradition, elle aurait dû se montrer surtout dans l'histoire de la Passion, la partie la plus fréquemment répétée de l'histoire évangélique, tandis que nous y voyons la forme du récit varier d'un auteur à l'autre, relativement aux expressions, aux détails accessoires, à tout ce qui peut tenir à l'individualité des narrateurs beaucoup plus que cela n'a été le cas dans les récits précédents.

Le tort de l'explication de Gieseler, dit M. de Pressensé, « était de soutenir sans preuves suffisantes que la tradition primitive avait été fixée d'autorité et qu'elle était devenue un catéchisme obligatoire des missionnaires du siècle apostolique. » Mais ce n'en est pas moins auprès de la tradition orale que le directeur de la *Revue chrétienne* va chercher l'explication des ressemblances des synoptiques. Il en est de même de M. L. Burnier qui s'exprime ainsi dans ses *Etudes élémentaires*[5], qu'on a récemment cru devoir réimprimer malgré leur point de vue théologique, ou peut-être malheu-

[1] Eichhorn.

[2] *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, 7e édition, p. 197.

[3] *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schiksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig 1818. Credner et Ebrard entre autres ont admis plus tard cette théorie.

[4] *Les Synoptiques*, p. 790.

[5] Seconde édition, § 2595.

reusement à cause de ce point de vue : « Pendant les années qui suivirent immédiatement la résurrection de notre Sauveur, les hommes qui l'avaient accompagné de lieu en lieu et avec lesquels il demeura par le Saint-Esprit, même après les avoir quittés, durent raconter mille fois les choses qui concernaient leur divin Maître, et les raconter telles qu'il les avaient vues et entendues, ou plutôt telles que le Saint-Esprit les leur remettait en mémoire (Jean XIV, 26). Ainsi se forma un Evangile primitif qui, sans être écrit, suffisait amplement aux besoins des premiers temps. »... Les évangélistes « écrivirent chacun de leur côté un Evangile qui, pour le fond et bien souvent pour la forme, ne fut sans doute que la reproduction de l'Evangile primitif dont je viens de parler. »

Laissons de côté pour le moment la question de savoir si, pour trois auteurs différents, raconter les choses « telles qu'ils les avaient vues » peut être synonyme de les raconter dans les mêmes termes, et examinons cette explication de l'évangile primitif oral, à laquelle se rattachent, pour ne citer encore que des théologiens de langue française, MM. L. Bonnet et F. Godet. Ces docteurs se représentent que la vérité évangélique, que le témoignage apostolique a pris corps et a été rédigé verbalement de telle façon que sa reproduction par trois auteurs différents se trouve être en de nombreux cas identique. M. de Pressensé repousse avec raison l'idée que la tradition primitive aurait été fixée d'autorité, mais il admet qu'elle n'en a pas moins pris dès le début une forme arrêtée, qu'elle s'est fixée de très bonne heure dans ses traits essentiels [1]. M. Godet dit aussi : « Ces récits, continuellement reproduits par les apôtres d'abord, puis par les évangélistes formés à leur école, acquirent bientôt, comme toute narration fréquemment répétée par la même bouche, une forme plus ou moins fixe et stéréotypée [2]. La matière de l'enseignement apostolique dut de bonne heure se resserrer et se concentrer. Dans cette élaboration naturelle.... l'évangélisation dut même contracter jusque dans les détails de l'ex-

[1] Ouv. cit., p. 200, 201.

[2] Ouv. cit., p. 62.

pression une forme assez arrêtée. » Cette fixation de la tradition en une forme arrêtée, conservant l'empreinte ferme et ineffaçable du type apostolique primitif, me semble une supposition bien gratuite. Que faut-il entendre par cette forme arrêtée, plus ou moins fixe et stéréotypée ? M. de Pressensé cherche à nous l'expliquer en rappelant les discours de Pierre dans les Actes : « Ils exposent, nous dit-il, les grands faits de la vie de Jésus avec une mâle simplicité qui les grave facilement dans la mémoire ; » mais rien ne nous autorise à supposer que Pierre les tînt toujours sous la même forme, qu'il les répétât littéralement ; leur texte n'est en tous cas pas celui de nos synoptiques ; le discours qu'il prononça chez Corneille (Act. X) présente, je le veux bien, « une sorte d'évangile en raccourci qui rappelle le récit de Marc ; » on a pu le nommer à assez bon droit un Evangile *in nuce*, mais ce n'est pourtant pas le texte que nous trouvons chez son disciple Marc ; d'ailleurs nous n'avons vraisemblablement cette prédication chez Corneille qu'en résumé dans le livre des Actes. « On voit, poursuit M. de Pressensé, par 1 Cor. XI, qu'avant même la composition d'un seul de nos évangiles, le récit de l'institution de la cène était fixé dans le souvenir de l'Eglise[1]. » Assurément, d'une façon générale pour le fond des choses, mais non quant à l'exactitude minutieuse de la forme qui n'est point identiquement la même chez Paul et chez les synoptiques, même chez Luc, lequel soutint avec le grand apôtre des relations intimes ; nous ne trouvons pas dans l'épître aux Corinthiens les mots « et le leur donna, en disant ; » nous ne trouvons pas dans Luc : « Prenez et mangez, » ni « faites ceci toutes les fois que vous en boirez en mémoire de moi. » Chez Luc le corps du Seigneur est donné pour nous, chez Paul il est rompu pour nous, etc. Bref, je ne sais réellement où trouver cette soi-disante forme fixée, arrêtée de la tradition orale, sur laquelle, comme dit M. Godet, le « type apostolique primitif a marqué son empreinte ferme et ineffaçable[2]. » « Qu'elle ait pu revêtir une forme de plus en

[1] Ouv. cit., p. 201, 202.

[2] Ouv. cit., p. 62.

plus précise, arrêtée, nous dit encore M. de Pressensé[1], c'est ce qui ne présente aucune difficulté. » Pour moi, j'y en vois une très grande au contraire, je dirai plus, une véritable impossibilité morale. Les développements par lesquels M. de Pressensé fait suivre son affirmation portent tous à côté de la vraie question : « N'a-t-on pas vu, dit-il, de longs poèmes et des chants au rythme varié se transmettre de génération en génération ? » Eh! sans doute, mais d'abord les vers se conservent plus aisément dans la mémoire que la prose ; or les synoptiques sont en prose, puis surtout les longs poèmes dont parle M. de Pressensé, comme ceux d'Homère, se sont conservés dans la mémoire, une fois rédigés ; leur conservation est un phénomène de mémorisation ; la difficulté qui nous arrête, que M. de Pressensé semble ne pas voir, qu'il ne considère en tout cas pas en face ou qu'il lève si allègrement, qu'il élude de fait, n'est pas une question de mémorisation, mais de rédaction. « Le peuple juif, poursuit l'auteur que nous critiquons, n'est-il pas le peuple traditionnel par excellence ? L'enseignement de la synagogue s'est conservé oralement pendant près de deux siècles avant d'être recueilli dans le Talmud. » Parfaitement, mais d'abord personne ne nie que l'histoire de Jésus-Christ, que ses enseignements ne se soient conservés oralement avant la rédaction des Evangiles ; ensuite nous n'avons pas le Talmud rédigé par quatre rabbins différents sous quatre formes, dont trois seraient en bonne partie identiques. Encore ici l'assimilation me semble assez fautive. « Avant la composition de nos écrits canoniques, dit notre auteur, la tradition apostolique était en partie fixée, surtout en ce qui concerne les paroles du Maître[2]. » Oh ! il est clair que les paroles du Seigneur étaient fixées avant la composition des Evangiles, puisqu'elles le furent par Lui-même. Une parole est un texte tout rédigé ; il n'y a plus à en fixer la forme, ni en tout ni même en partie ; elle est tout arrêtée en naissant ; il ne s'agit plus que de la conserver, ce qui est le rôle de la mémoire ou de l'écriture. C'est pourquoi

[1] Ouv. cit., p. 203.
[2] Ouv. cit., p. 206.

si l'identité textuelle qui nous frappe dans les synoptiques ne se rencontrait que dans les paroles de Jésus ou de ses interlocuteurs, la question qui nous arrête ne se poserait pas, du moins si grave ; on pourrait, il est vrai, déjà se demander comment il s'est pu faire que chaque écrivain ait traduit les termes de l'araméen qu'employait ordinairement le Sauveur précisément par les mêmes mots grecs[1] ; cette coïncidence littéraire pourrait déjà paraître surprenante, surtout quand on réfléchit à l'extrême richesse du grec[2]. Mais faisons abstraction du fait que les évangélistes ou les auteurs des sources qu'ils utilisèrent, durent traduire en grec les discours du Sauveur. On comprendrait aisément encore que des paroles aussi frappantes que celles du Seigneur Jésus, des apophtegmes, des sentences brèves, parfois paradoxales, comme celles que nous rapportent les synoptiques, qui plus est, des paroles qui remuaient la conscience, allaient à l'âme, étaient pour elle un pain de vie, qui lui ouvraient des horizons si vastes et si lumineux sur le ciel et la vie à venir, on comprendrait, dis-je, que de telles paroles eussent pu se conserver les mêmes dans la tradition et par conséquent être écrites les mêmes aussi. Mais si dans la reproduction des paroles de Jésus-Chrisî la coïncidence littérale des synoptiques offre déjà quelques difficultés, combien n'en présente-t-elle pas de plus grandes, quand nous la rencontrons dans des récits ou des descriptions de faits extérieurs, d'événenements, car nous l'y rencontrons d'une façon très positive ; M. Godet a beau parler de « la variété du cadre historique qui entoure les paroles de Jésus dans les trois récits, comparée avec la fixité ordinaire de ses paroles[3], » nous prétendons que la variété se trouve aussi dans les paroles, et la ressemblance, voire même l'identité, dans la relation des faits. Quand

[1] Voir Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, p. 12.

[2] Quant aux mots latins que nous rencontrons parfois dans les évangiles : *κήνσος*, *δηνάριον* (Mat. XXII, 17, 19 ; Marc XII, 14, 15 ; Luc XX, 24), *λεγιὼν* (Marc V, 9 ; Luc VIII, 30), *φραγελλάω* (Mat. XXVII, 26 ; Marc XV, 15), ils pouvaient avoir déjà passé dans le langage usuel, soit grec, soit peut-être même araméen.

[3] *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, II, p. 535.

il s'agit ainsi du cadre des paroles de Jésus, de ce qui arriva au Seigneur et de ce qu'il fit, la question est tout autrement grave : les événements ne sont pas, comme les paroles, tout rédigés en phrases et en mots, au moment où ils se produisent. Ce furent des témoins, nombreux la plupart du temps, qui racontèrent la vie de Jésus-Christ. Comment se fait-il que trois auteurs qui l'écrivirent quelque trente ans après, la racontent très souvent absolument dans les mêmes termes? C'est là ce qu'aucun des auteurs qui s'en réfèrent à la transmission orale seulement n'est parvenu, que je sache, à nous expliquer. « Peut-on imaginer, dit M. Sabatier, que les trois évangélistes aient vu toujours les mêmes faits sous le même aspect, en aient reçu la même impression, aient été frappés chaque fois des mêmes circonstances, aient tiré des mêmes événements les mêmes conclusions, et, qui plus est, en des temps bien divers, écrivant dans une langue excessivement fluide, nous aient tout raconté dans les mêmes termes? On ne peut voir là une rencontre fortuite; elle serait trop fréquente et le hasard est moins constant[1]. »

Lorsque quelqu'un raconte souvent une même histoire, il arrive sans doute que son récit se fixe, se stéréotypie en quelque mesure, qu'il emploie bientôt involontairement, pour raconter les mêmes choses, les mêmes expressions ; il y a certainement chez chacun de nous une disposition marquée à user des mêmes formes de langage, à nous façonner une sorte de moule de narration. M. Colani disait en 1850, dans une intéressante étude sur les évangiles considérés comme documents historiques de la vie de Jésus-Christ[2] : « En répétant constamment le récit évangélique, chacun des apôtres finit par lui donner une forme et un ordre plus ou moins stéréotypés, comme cela se voit surtout dans les narrations des gens simples, des paysans, des ouvriers qui racontent vingt fois la même histoire sans y changer un mot. » J'admets aisément que chacun des apôtres et de leurs successeurs en est bientôt venu à répéter ses récits sans grand changement, a naturellement

[1] Ouv. cit., p. 12.

[2] *Revue de théologie*, tome I, p. 302.

employé une forme de narration plus ou moins stéréotypée, mais chacun d'eux employait sa propre forme à lui, laquelle différait naturellement de celles des autres missionnaires; aussi, ne me parait-elle pas fondée, cette affirmation du directeur de la *Revue de Strasbourg*[1] : « peu à peu il s'opère une réduction des récits individuels en une seule masse qui, quoique variant d'une église à l'autre, sera le bien commun des fidèles. » Si elle varie d'une Eglise à l'autre, elle n'est pas réduite en une seule masse, et comment expliquer que « les diverses traditions *provinciales*, comme dit M. Colani, se soient fondues en une ? » Lorsque plusieurs personnes racontent un fait, bien loin que leurs divers récits aillent peu à peu en se concentrant, de façon à se formuler en définitive en un texte unique, ils vont bien plutôt se modifiant de plus en plus : tantôt ils s'appauvrissent de certains traits, tantôt ils s'enrichissent de nouveaux éléments : ils se diversifient en un mot, de plus en plus, à mesure qu'ils passent par un plus grand nombre de bouches. Et l'on voudrait nous présenter la tradition évangélique, ayant eu pour organes non seulement les douze, mais un nombre considérable de disciples, comme ayant pris, au bout d'une vingtaine d'années, une forme stéréotypée, comme s'étant constituée en un texte unique ! Cette idée me semble décidément contraire à toute analogie et historique et littéraire. L'argumentation de de MM. Colani, de Pressensé, Godet serait juste, je le reconnais, si les récits évangéliques avaient été constamment répétés par une seule et même bouche, mais ce qui change la question du tout au tout c'est le fait qu'ils le furent par un grand nombre de personnes. Je ne puis donc souscrire à ce que nous dit M. Godet : « La narration des faits avait beau passer par diverses bouches, elle conservait la même empreinte fondamentale qu'elle avait reçue la première fois[2]. »

Une affirmation du savant professeur de Neuchâtel, qui me paraît non moins gratuite et arbitraire au premier chef, est celle-ci : « Ce type prit un caractère plus arrêté encore,

[1] Tome I, p. 305.

[2] *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, tome II, p. 531.

lorsque la tradition, après avoir circulé quelque temps sous la forme araméenne, fut jetée dans le moule de la langue grecque[1] » Et pourquoi donc? Pourquoi, diverse et fluide, quand cette tradition circule en araméen, la voilà-t-elle figée dans un moule et immuable, quand elle est transmise dans un idiome beaucoup plus riche? Je n'en saurais absolument voir la raison. La tradition orale, ainsi « primitivement rédigée, » en araméen d'abord, puis en grec « possédait, affirme M. Godet, d'un côté une consistance suffisante pour que nous puissions nous expliquer, par son moyen, les ressemblances générales et de détail qu'on remarque dans sa triple rédaction canonique, et de l'autre côté aussi, la souplesse et l'élasticité nécessaires pour que les dissemblances se présentent à nous comme un accident involontaire...» « Les ressemblances dans le fond des récits s'expliquent aussi naturellement que les différences[2]. » On ne peut vraiment s'empêcher de trouver qu'ici le grand exégète neuchâtelois se paie plus de mots et de phrases que d'arguments solides et de bonnes raisons.

M. Colani admet aussi « une tradition orale, déjà fixée, pour ainsi dire, sur certains points, déjà cristallisée, comme le sont, par exemple, les dictons populaires, mais présentant, sur d'autres points et dans l'ensemble, beaucoup d'élasticité[3].» Mais comment, demandons-nous toujours, une tradition orale, rapportée, en diverses contrées, par des bouches nombreuses peut-elle se fixer, se cristalliser autrement que par l'écriture?

Nous lisons dans un ouvrage intitulé *Le plan particulier des quatre Evangiles*, traduit du pasteur F. Sander et publié à Neuchâtel en 1839[4]: « La grande ressemblance qu'il y a souvent, même dans les expressions, entre l'un des évangélistes et les autres vient évidemment de ce que tous ont décrit un même objet, ont dépeint un même personnage, ont rap-

[1] Page 62.

[2] Tome II, p. 534, 535.

[3] *Revue de théologie*, I, p. 298.

[4] Page 44, 45.

porté fréquemment les mêmes faits, les mêmes actions, les mêmes paroles du Seigneur, » — comme si rapporter les mêmes faits signifiait les rapporter dans les mêmes termes ! — « Cette ressemblance entre les évangélistes, ajoute M. Sander, était inévitable. » On n'est certes pas bien avancé, quand on a déclaré inévitable, ou, avec M. Godet, très naturel, ce que précisément il faudrait expliquer. Décidément c'est là se contenter à bon marché !

On pourrait peut-être m'objecter que le point de vue de M. Godet, que j'ai combattu, est celui de ses *Etudes* et de son *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, ouvrages un peu anciens déjà, et penser que le savant professeur de Neuchâtel a bien pu, dans le cours continu de ses études, changer d'avis. Il est certain qu'avec l'activité intellectuelle qui était la sienne, et que l'âge n'avait nullement affaiblie, il a modifié sa pensée sur tel point des matières théologiques. M. Georges Godet reconnaît [1] que son vénéré père n'a pas maintenu toutes ses assertions premières sur la kénose, par exemple ; mais, sur la question qui nous occupe, des ressemblances des synoptiques, il n'a pas varié : dans la quatrième édition posthume de son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean* il combat toujours l'hypothèse de sources écrites communes [2] ; il parle encore de « la tradition apostolique *formulée* au commencement par les Douze, » et dit que « les récits des apôtres, transmis à l'Eglise par l'enseignement oral, avaient passé tels quels dans les écrits de ceux qui les premiers les avaient rédigés. » Qu'est-ce à dire : *tels quels*, quand il s'agit de récits oraux nombreux et qui diffèrent naturellement les uns des autres ? Puis l'auteur ajoute : « ces narrations, journellement répétées par les apôtres et par les évangélistes instruits à leur école, durent prendre promptement une forme plus ou moins fixe et arrêtée, non seulement quant à la teneur de chaque récit, mais aussi quant à la liaison de plusieurs récits en un seul groupe formant ordinairement la matière

[1] *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean* par F. Godet, 4e édition ; avant-propos XIII.

[2] Ouv. cit., p. 1.

d'un enseignement unique[1]. » Les narrations évangéliques, nous dit M. Godet, *durent* prendre promptement une forme plus ou moins fixe et arrêtée. C'est là une expression qu'affectionne le professeur neuchâtelois ; dans son *Commentaire sur saint Luc* il disait déjà[2] : « La matière de l'enseignement apostolique *dut* de bonne heure se resserrer et se concentrer. » « Dans cette élaboration naturelle, toute au service des besoins de l'Eglise, l'évangélisation *dut* même contracter, jusque dans les détails de l'expression, une forme assez arrêtée. » M. Colani dit aussi (p. 302) : « Il *dut* même s'établir bientôt une certaine uniformité littérale entre ces récits individuels, les missionnaires voyageant rarement seuls. » Pourquoi il dut en être ainsi, c'est ce que je ne comprends absolument pas, je l'avoue. Les divers historiens de la Révolution française ne racontent pas dans les mêmes termes, les faits, à l'exception de telle parole célèbre, de telle pièce historique ou de tel document écrit. Dans les Evangiles, à part de brèves citations de l'Ancien Testament, nous ne trouvons pas de citations de pièces historiques, lesquelles seraient tout naturellement de la même teneur dans chacun des écrits, puisque le texte en aurait existé avant leur rédaction ; c'est le cas en petit, par exemple, de l'inscription placée sur la croix[3] ; mais, comme nous l'avons dit, cette identité littérale de morceaux assez étendus se rencontre non seulement dans la relation de discours, de paroles marquantes du Seigneur, mais dans le récit des circonstances qui les encadrent.

Si le résultat de la reproduction des récits évangéliques, par les premiers témoins du Seigneur et par leurs auditeurs, a donné à ces narrations une forme fixe, en sorte que la tradition « n'avait plus, comme dit M. de Pressensé[4], cette flui-

[1] Ouv. cit., p. 2-4.

[2] Tome II, p. 530.

[3] Et encore le texte de cet écriteau en trois langues n'est-il pas absolument identique : les mots « le roi des Juifs » se retrouvent bien dans les quatre évangiles ; mais Matthieu y ajoute le nom de Jésus et Jean celui de Jésus nazarien.

[4] Ouv. cit., p. 205.

dité ondoyante d'un témoignage purement oral, » si ce résultat a dû être la constitution d'un texte unique, celui des synoptiques, on ne peut, semble-t-il, échapper à la conclusion que l'évangile de Jean, qui diffère si fort de ce texte, ne nous a pas transmis la véritable tradition apostolique. Or, pour le dire en passant, n'est-on pas généralement d'accord maintenant à reconnaître que, quant à l'exactitude historique des récits, — nous ne parlons pas des discours, — l'évangile de Jean est supérieur aux synoptiques (tout comme Marc et Luc sont, à leur tour, à cet égard, supérieurs à Matthieu)?

Pour faire mieux sentir combien il est insoutenable de « prétendre résoudre le problème des rapports de nos évangiles par la seule influence de la tradition orale[1] » je suppose que quelques amis, réunis — mettons pour étudier la question des synoptiques — fussent interrompus tout-à-coup par les cris de « Au feu, au feu ! » et par les sons lugubres de la cloche d'alarme; chacun d'abandonner aussitôt les évangiles pour s'informer du théâtre de l'incendie et y courir; là ils seraient spectateurs et acteurs, puis, l'événement une fois passé, ils le racontent chacun dans son entourage. Le récit de cet incendie, que je suppose avoir été considérable, partant très impressif, passe de bouche en bouche, puis, au bout d'un certain nombre d'années, se trouve écrit par trois auteurs différents, par l'un d'eux, témoin des événements, et par deux autres écrivains qui ne s'étaient pas trouvés eux-mêmes sur les lieux, mais tenaient leurs renseignements de première ou tout au moins de bonne main. Ces trois récits pourront-ils présenter ce caractère d'analogie verbale que présentent nos synoptiques? Sans doute tous trois rapporteront textuellement telle parole marquante, prononcée au cours de la triste journée, ces mots lancés d'une fenêtre à travers la fumée à des pompiers qui dressaient une échelle, par cette jeune fille tôt après engloutie: « Ne pensez pas à moi, sauvez d'abord ma mère », parole qui frappa naturellement tous ceux qui l'entendirent, aussi se transmit-elle in-

[1] Reuss, *Les Synoptiques*, p. 79.

tacte, et la retrouvons-nous la même dans nos trois récits; mais, à part cette citation, quant à l'agencement de la narration, quant aux expressions, aux tournures de phrases, quant à la succession des pensées, nos trois textes différeront. Le premier narrateur, par exemple, commencera son récit au moment où les quelques amis paisiblement réunis furent interrompus dans leur étude; il racontera leur course précipitée, dira le triste son des cloches, les rouges lueurs qu'ils aperçurent, avant même d'être rendus sur le lieu du sinistre. Peut-être disposera-t-il ses récits par groupes, en suivant l'ordre des matières plutôt que celui des temps; il parlera d'abord de tout ce qui concerne le sauvetage, puis des circonstances de chacune des familles incendiées, etc. Le second ne commencera son récit qu'au moment où la foule et les pompes étaient déjà en activité ; tandis que le troisième, s'étant exactement renseigné des faits dès l'origine, remontera jusqu'à la cause du sinistre. Le premier de nos narrateurs dira que *deux* hommes étant tombés d'une pompe qui *repartait* furent blessés; le deuxième ne parlera que d'*un* homme blessé à ce moment-là, le troisième dira que ce fut quand la pompe *arrivait*; le second nous dira son nom, que taira le troisième. De même nous voyons Matthieu grouper les matériaux de son Evangile par matières homogènes et former des enseignements de Jésus comme des bouquets de fleurs de même espèce, cueillis en lieux divers, tandis que Luc laisse plus souvent les divines plantes dans le terrain où elles ont cru. De même nous voyons Marc ne commencer son Evangile qu'avec la prédication du Baptiste, qu'il appelle « commencement de l'Evangile de Jésus-Christ », — point de vue qui peut nous surprendre, mais que partageait Pierre [1], — tandis que les deux autres synoptiques remontent bien plus haut; et dans mon petit apologue vous avez reconnu l'histoire de l'aveugle Bartimée, selon Marc, ou des deux aveugles, selon Matthieu, guéris par le Seigneur, en quittant Jéricho, selon Matthieu et Marc, ou bien en y arrivant selon Luc [2].

[1] Act I, 22. — [2] Mat. XX, 29 sq.; Marc X, 46 sq.; Luc XVIII, 35 sq.

De telles divergences, dont il serait aisé de multiplier les exemples, sont tout ce qu'il y a de plus naturel chez des narrateurs divers du même fait, dignes de foi du reste; mais ce qui ne se peut décidément pas rencontrer chez des historiens indépendants les uns des autres, c'est une concordance littérale de leurs narrations. Si nos trois récits de l'incendie venaient à présenter le même phénomène que nous offrent les synoptiques, nous serions forcés d'en conclure que — et c'est à quoi j'en veux venir — ils ne sont pas indépendants les uns des autres, que deux d'entre eux ont copié le troisième, ou que tous trois ont copié un même ouvrage préexistant. Ne faut-il pas pareillement chercher la cause des ressemblances de nos synoptiques, non dans la tradition orale seulement, mais dans un — ou peut-être plus d'un — texte écrit? En faveur d'un seul document, on pourrait remarquer que les diverses parties de cette sorte de proto-évangile ne paraissent pas présenter entre elles de caractères différents. Je sais bien que cette raison n'est pas absolument probante, plusieurs ouvrages pouvant avoir un même cachet littéraire, appartenir à la même famille d'esprits. Aussi, quoique je penche plutôt pour attribuer une source unique aux portions identiques des synoptiques, je croirais pourtant fort possible qu'elle fût multiple. Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, j'estime donc la tradition orale incapable de résoudre la question qui nous occupe, « ce problème compliqué », comme l'appelle M. Godet. « Sa solution, prétend-il, échappe à un moyen aussi raide que celui d'un modèle écrit[1]. » Raide ou pas, seul il me paraît pouvoir expliquer les faits. L'habile professeur de Neuchâtel appelle cette explication « psychologiquement inconcevable, une impossibilité morale[2] ». Tant il y a que les esprits diffèrent singulièrement, car, quant à moi, j'employerais précisément ces termes-là pour caractériser la solution que M. Godet préconise : je la tiens en effet pour psychologiquement, historiquement, litté-

[1] *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, tome II, p. 534.

[2] *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 4e édition, tome I, p. 2.

rairement insoutenable, une véritable impossibilité morale[1].

Le texte écrit, à l'existence duquel j'ai été amené à croire, c'est vraisemblablement l'un, le plus important, je suppose, des documents dont le prologue du troisième Evangile nous fait connaître positivement l'existence. Luc a rédigé son ouvrage avec soin, avec exactitude, nous dit-il, ἀκριβῶς ; ses informations l'auront conduit à utiliser spécialement cet écrit-là, comme plus digne de foi, plus complet peut-être, plus exact que d'autres et plus conforme à ce qu'il avait entendu rapporter de la vie du Seigneur Jésus. Cette appréciation favorable de Luc serait confirmée par le fait que, soit Marc, soit le dernier rédacteur de l'Evangile selon Matthieu, ont aussi tous deux mis spécialement à contribution cet écrit-là.

Ce proto-évangile, que nous supposons avoir contenu les portions similaires de nos évangiles, aurait compris les récits suivants : le ministère de Jean-Baptiste, le baptême et la tentation de Jésus-Christ, l'emprisonnement et la décapitation du Baptiste, l'activité de Jésus en Galilée, à Césarée de Philippe, dans la Pérée et à Jérusalem, puis sa mort et sa résurrection. Dans cette dernière partie, soit pour l'histoire de la passion, il est plus difficile de reconstituer notre évangile primitif, les synoptiques y différant davantage les uns des autres que dans les récits précédents. Cet écrit primitif ne comprenait vraisemblablement pas le récit de la naissance miraculeuse : à l'époque où il fut composé on se bornait à raconter la vie terrestre du Fils de Dieu, on n'éprouvait pas encore le besoin d'expliquer sa venue. Si l'Evangile primitif eût contenu le récit de Matthieu de la naissance du Sauveur, on ne comprendrait pas que Luc nous en eût donné un récit qui en diffère de tous points, sauf quant aux noms des parents de Jésus et à celui du lieu de sa naissance. Et de même si c'eût été le récit

[1] Pour être sur ce point entre autres en désaccord avec le grand exégète neuchâtelois, je ne méconnais certes pas sa science étendue, son habileté, sa perspicacité et souvent la façon victorieuse dont il réfute les objections de tels de ses adversaires théologiques.

de Luc qu'aurait contenu le proto-évangile, on ne concevrait pas que Matthieu en eût donné un si différent.

L'ascension ne paraît pas non plus avoir été rapportée par notre proto-évangile. On sait qu'à part une brève mention du fait par saint Marc dans un appendice dont l'authenticité est contestée (XVI, 19), Luc est le seul qui raconte l'événement. (Luc. XXIV, 50, 51 ; Act. I, 2, 4, 9-12.)

Ce texte primitif dont nous parlons, serait-ce un ouvrage perdu, ou faudrait-il simplement y voir l'un de nos évangiles, que les deux autres auraient utilisé, Marc, par exemple, ou peut-être une première recension de Marc, un proto-Marc, ou Urmarcus, comme disent les Allemands? C'est là une question assez complexe et délicate, qui ne peut se trancher, si tant est qu'elle puisse l'être, qu'ensuite d'une étude détaillée, que je n'ai pas faite suffisante et que du reste les limites de ce travail ne comporteraient pas. Je me borne à noter le fait que dans les douze premiers chapitres de Matthieu et les onze premiers de Luc, — ce qui ne se constate plus dans la suite de ces évangiles, — le parallélisme existe entre eux en nombre de passages, mais pas avec Marc, qui fait défaut; ce dernier en effet en rapportant les paroles de Jean-Baptiste ne dit rien des fruits convenables à la repentance, d'Abraham pour père et de la cognée mise à la racine des arbres; il ne raconte pas la tentation, qu'il se borne à mentionner brièvement; il omet en bonne partie les béatitudes; il ne relate pas davantage la guérison du serviteur du centenier [1], l'envoi à Jésus des disciples de Jean, la réponse du Seigneur et les paroles qu'il prononça après leur départ, la guérison du démoniaque, qui provoqua l'accusation portée contre Jésus de chasser les démons par Béelzébul, la demande d'un miracle faite au Seigneur et ses enseignements à ce propos [2]. De l'ab-

[1] Dans ce récit les divergences entre Matthieu et Luc sont telles que l'explication provenant de la tradition orale pourrait paraître aussi plausible que celle d'une source écrite.

[2] Mat. III, 8-10; IV, 1-13; V, 3 sq.; VIII, 5 sq.; XI, 2-19; XII, 22, 23, 27, 28, 30, 38 sq.; Luc III, 8, 9; IV, 1-13, 31; VI, 20 sq.; VII, 1 sq., 18-35; XI, 14, 19, 20, 23, 16, 24, 26.

sence chez Marc de tous ces récits, également rapportés par Matthieu et par Luc, n'est-on pas fondé à conclure que ces deux évangélistes ont eu sous les yeux un autre texte aussi que celui de Marc, un second document primitif? Pour le dire en passant, dans la supposition de l'école de Tubingue, laquelle était aussi celle d'Olshausen [1], que Marc aurait connu les deux autres évangiles, on ne comprendrait vraiment pas pour quelle raison il aurait supprimé ces divers récits. Toutes ces questions d'origine et d'antériorité relative de nos évangiles me paraissent du reste assez difficiles à trancher. Tandis que Reuss, un habile, certes, et un savant en ces matières, prétend que Marc est l'Evangile primitif, M. Godet, un savant aussi et un esprit sagace et ingénieux à coup sûr (quelquefois trop), soutient que Luc n'a eu en mains ni notre Matthieu canonique, ni l'écrit de Marc. En présence de telles divergences entre de grands hommes, il peut être permis, n'est-ce pas ? à de petits de s'abstenir, en confessant leur ignorance. La seule question que je me sois proposé de traiter est celle de l'insuffisance de la simple tradition orale à expliquer les rapports des synoptiques entre eux. M. Godet estime que chacun d'eux a été composé d'une manière indépendante des deux autres [2]. C'est bien possible, seulement je serais d'un avis différent sur la question de savoir quel est le tronc d'où sont issues ces trois branches indépendantes, la tradition orale ou bien un texte écrit.

Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi, si les parties semblables de nos synoptiques ont pour source un ou plus d'un texte écrit, présentent-elles, à côté de leurs ressemblances, de nombreuses divergences aussi ? Je reconnais que ces divergences s'expliqueraient plus aisément par la simple tradition orale. On pourrait toutefois rappeler un fait, qui a pu surprendre parfois des lecteurs modernes de l'Ecriture, habitués, comme nous le sommes, à un respect littéral pour son texte : les évangélistes ne citent pas l'Ancien Testament avec la scrupuleuse exactitude qui est la nôtre; ils ne s'as-

[1] *Authenticité du Nouveau Testament*, traduit par A. Réville, Paris 1851.

[2] *Commentaire sur saint Jean*, 4e édition, tome I, p. 6.

treignent nullement à la transcription littérale des textes saints; aussi est-il à présumer qu'ils en usaient à plus forte raison de même à l'égard des proto-évangiles et en particulier à l'égard de celui que nous supposons avoir été le plus important de ces documents primitifs. Les premiers auteurs évangéliques étaient trop rapprochés des faits, et trop pleins des choses surtout, pour tenir tant aux mots leur inspiration, leur véracité étaient mieux que verbales. Et ce qui confirme encore notre dire, c'est la libre façon dont les Pères apostoliques citent les textes évangéliques : « Ils sont avant tout les hommes de la tradition orale, comme l'un d'eux a pris le soin de nous le dire formellement : Je ne pensais pas, dit Papias, recevoir autant d'utilité des livres que du témoignage vivant[1]. » Dans la supposition d'un texte primitif écrit, M. Godet trouve que les modifications qu'y ont fait subir les synoptiques sont « ridicules à force d'être insignifiantes[2]. » Insignifiantes, elles le sont souvent, en effet; mais ridicules, vraiment, je ne saurais le voir. Telles de ces petites différences des relations semblables de nos évangiles s'expliquent par le fait que leurs auteurs ne se croyaient point tenus de s'asservir scrupuleusement aux termes exacts des récits qu'ils utilisaient. Un cas présentant quelque analogie se pourrait trouver dans les divergences des parties analogues de l'épître de Jude et de la seconde de Pierre. Peut-être aussi la manière dont se faisaient les extraits ou copies, sous dictée souvent, j'imagine, comme c'était fréquemment le cas pour les lettres, pourrait-elle aider à expliquer les minimes divergences dont nous parlons, car il y a naturellement plus de risques de changements dans la transmission d'un texte qui passe par deux intermédiaires que par un seul. Telle différence a pu être involontaire, la mémoire de l'écrivain n'ayant

[1] De Pressensé, *Jésus-Christ*, p. 108. Cette prédilection de Papias pour la tradition orale, qu'il préfère à des sources écrites, telles que nos Evangiles eux-mêmes qu'il devait sûrement connaître, nous le montre se plaçant encore au même point de vue que Luc dans son prologue, qui, lui aussi, après avoir distingué la tradition et les écrits, semble tenir la tradition pour non moins sûre.

[2] *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 4e éd., t. I, p. 2.

pas retenu toutes les particularités du texte qu'il venait de lire ou de se faire lire, ou que même il n'avait peut-être pas immédiatement sous les yeux : un terme nouveau remplace aisément un synonyme par exemple. En outre, avec le format commode de nos livres modernes et de nos cahiers, nous ne nous représentons pas toujours non plus que pour les écrivains du premier siècle des copies exactes et textuelles n'étaient peut-être pas aussi faciles qu'elles le sont pour nous. Il est probable que les copistes d'alors, qui tenaient peu à une exactitude scrupuleuse, procédaient par plus grands segments que nous n'avons l'habitude de le faire; cela aussi explique mainte dissemblance, mainte petite omission en particulier. Et si, comme c'est fort possible, le texte primitif était araméen, les diverses traductions qui en furent faites durent forcément différer entre elles en quelque degré, tel interprète rendant plus librement qu'un autre l'original. Puis ce texte ou ces textes écrits sont peut-être parvenus aux trois rédacteurs de nos synoptiques en des copies déjà en quelque mesure divergentes, ce que nous pouvons inférer par ce que dit Papias que chacun traduisait les *logia* de Mathieu comme il pouvait, ce qui indique bien que cela se faisait sous des formes diverses, avec plus ou moins d'exactitude, de fidélité et de bonheur suivant la connaissance qu'avaient des deux idiômes les traducteurs.

J'estime donc qu'il est bien plus aisé d'expliquer les divergences que présentent nos évangiles, dans la supposition d'une source commune écrite, qu'il ne l'est de se rendre compte de leurs ressemblances, quand on prétend n'en trouver la cause que dans la tradition orale.

Ce qui appuie encore l'idée d'un texte primitif écrit, c'est le fait connu que les synoptiques citent souvent l'Ancien Testament de la même façon, mais en des termes qui ne sont ni le texte même des Septante, ni l'exacte traduction de l'hébreu : qu'ils diffèrent de ces deux textes, cela s'explique par la grande liberté que nous avons rappelée avoir été celle des anciens en général dans leurs citations, mais qu'ils en diffé-

rent tous trois de la même manière ne peut évidemment s'expliquer que par une même source écrite.

On s'explique en outre, évidemment, bien mieux avec cette hypothèse qu'avec celle de la tradition orale seulement, la présence commune dans les synoptiques de séries de récits indépendants les uns des autres, mais qui ne s'en trouvent pas moins présentés dans le même ordre.

A supposer que l'un des proto-évangiles, l'un des textes primitifs, ne soit pas simplement celui de Marc, l'emploi qu'en ont fait nos évangélistes explique aisément qu'il se soit perdu. De même en est-il de tous les autres écrits évangéliques dont parle le prologue de Luc. Quand on posséda l'histoire du Seigneur Jésus dans nos évangiles actuels, relativement assez complets, on tint naturellement peu à conserver des écrits, probablement fragmentaires, qui étaient entrés en majeure partie, si ce n'est en totalité, dans nos évangiles canoniques, et ce furent ces derniers que l'on copia. Nos évangiles, après avoir utilisé ces premiers écrits concernant l'histoire du Sauveur, en avoir sucé la substance, leur portèrent naturellement par là-même le coup de mort. Un phénomène tout semblable se passa pour ce qui concerne la tradition orale, qui perdit de son importance, et aussi de sa sûreté, dès l'instant qu'il y eut des textes écrits, en sorte que ces ouvrages, qui conservèrent la tradition en la couchant sur le papier, la tuèrent en tant qu'orale.

Les écrits primitifs se perdirent ainsi de bonne heure. Quant à ceux d'entre eux qui étaient écrits en araméen, on s'explique encore mieux qu'ils fussent peu copiés : diverses causes contribuèreut à leur perte, non seulement la fuite des chrétiens d'origine juive avant la destruction de Jérusalem, cette destruction même, mais aussi le fait que les autres écrits apostoliques furent écrits en grec ; on conçoit aisément que, préférablement au texte araméen des *logia*, en de pareilles circonstances, on copiât l'Evangile grec selon Matthieu, qui contenait en outre l'histoire évangélique [1]. Ce qu'il y avait

[1] Si du moins il faut entendre par les *logia* de Papias les discours de Jésus seu-

d'essentiel dans la tradition une fois mis par écrit, le reste se perdit donc, s'altéra, en se mélangeant à des sources moins pures, en se chargeant d'éléments légendaires. Ce n'est pas à dire qu'en dehors des Evangiles nous n'ayons absolument rien de certain touchant l'histoire évangélique : le récit de la femme adultère, pour être éliminé de l'évangile de Jean, n'en peut pas moins fort bien être historique, et Paul nous rapporte que Jésus a dit : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir [1]. » Si le grand apôtre des Gentils avait écrit une histoire de Jésus-Christ, peut-être aurait-il rapporté plusieurs traits de la tradition évangélique non relatés par nos quatre évangiles; ce n'est pas là une pure supposition en l'air, le récit qu'il fait de l'institution de la Cène, celui des apparitions de Jésus ressuscité étant plus riches et plus précis que les récits des synoptiques. Chez les Pères aussi, il peut bien y avoir tel renseignement authentique sur Jésus-Christ, comme par exemple le fait qu'il serait né dans une de ces grottes qui servaient fort souvent d'étables. Mais ces quelques données véridiques de la tradition furent tôt étouffées par la végétation parasite, luxuriante et fantastique d'une imagination peu scrupuleuse, que ne pouvait dompter un sens historique singulièrement peu développé encore alors. Le courant d'eau pure des renseignements authentiques devint un filet toujours plus mince, et bientôt il alla se perdre en entier dans le sable de la légende. Le fleuve avait été digué par les Evangiles dits canoniques ; il y coule,— Dieu en soit loué ! — jusqu'à nos jours, nous portant le récit de la vie et des paroles de Celui qui a dit : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. »

lement et non l'évangile en entier selon Matthieu, comprenant à la fois les discours et les parties narratives. (Voir J. Bovon, *Etude sur l'œuvre de la rédemption*, I, p. 76.)

[1] Act. XX, 35.

LA VIE DE LA MATIÈRE[1]

Leçon inaugurale faite à la Faculté des sciences de l'Université de Lausanne, le 18 juin 1903.

PAR

PAUL-LOUIS MERCANTON

docteur ès sciences, privat-docent.

Vie de la matière : ces deux termes vie et matière jurent, nous semble-t-il au premier abord, à se trouver réunis en une aussi étroite dépendance.

Notre esprit est, pour ainsi dire, héréditairement imbu de cette idée, aussi ancienne que le monde, qu'il y a une opposition irréductible entre les êtres dits « vivants, » animaux, plantes, etc., et la matière brute dite « inanimée, » tel qu'un caillou, un morceau de métal.

Et cependant les physiciens ont mis en lumière, au cours

[1] GUILLAUME, Ch.-ED. *La vie de la matière.* Archives des sciences physiques. Genève, 105e année, quatrième période, tome IX, 1900.

DASTRE. *La vie de la matière.* Revue des Deux mondes. 15 octobre 1902.

DASTRE. *Les alliages métalliques.* Revue des Deux mondes, 1er décembre 1902.

PFAUNDLER. *Der Kampf ums Dasein der Molekülе.* Annalen der Physik und Chemie. Jubelband 1874.

DE COPPET, LOUIS. *Théorie de la surfusion et de la sursaturation.* Annales de chimie et physique. Cinquième série, tome VI, 1875.

HOUSSAY, FRÉDÉRIC. *La forme et la vie.* 1900.

STANISLAS MEUNIER. *Géologie expérimentale.*

BOSE, J.-C. *Sur la réponse électrique de la matière vivante.* Journal de physique. 1902.

des trente dernières années, une foule de phénomènes, ayant pour siège la matière inanimée, susceptibles d'être expliqués par le concours des seuls agents physiques et chimiques, mais qui présentent, avec les manifestations de la vie, des analogies tellement saisissantes que de bons esprits se sont sentis autorisés à parler, toutes réserves faites, d'une « vie de la matière. »

C'est cet ensemble de faits que, à la suite des Errera, des Ch.-Ed. Guillaume, des Dastre et de maints autres, je me propose d'énoncer ici, de façon toute objective d'abord, et en rappelant, sans toutefois y insister, les phénomènes vitaux qui trouvent en eux leurs analogues. J'essaierai de montrer ensuite quelle valeur il convient d'attribuer à ces rapprochements au point de vue de la connaissance et quelles conclusions il semble légitime d'en tirer.

Le temps n'est pas encore très loin de nous où la physique maintenait séparés par des caractères qui lui semblaient essentiels les trois états de la matière, solide, liquide et gazeux.

On savait bien sans doute qu'un même corps pouvait passer de l'un à l'autre, mais on ne connaissait pas à ce passage de formes transitoires. En proclamant le grand principe de la continuité des états liquides et des états gazeux, les physiciens du dix-neuvième siècle ont supprimé l'une des séparations. Il semble que la seconde s'apprête à tomber à son tour.

En fait, les savants ne savent plus guère, aujourd'hui, quel critère invoquer pour maintenir une distinction qui, au premier abord, paraît aisée, mais ne résiste pas à un examen approfondi. Les expressions de *rigidité des liquides*, *écoulement des solides*, qui récemment encore eussent paru d'extravagantes associations de mots, viennent maintenant tout naturellement sous la plume des hommes de science.

Dans cette déroute des notions anciennes, un seul fait apparaît avec la force d'un principe : l'instabilité générale des groupements moléculaires, à la poursuite incessante d'un état d'équilibre dont la réalisation même change les conditions en modifiant les forces en jeu.

Tout est mouvement au sein des prétendus solides, tout y est transformation.

Et je ne parle pas ici, bien entendu, de ces mouvements moléculaires que la théorie cinétique de la chaleur a mis à la base de son mécanisme, mais bien de mouvements ayant une existence réelle, tombant sous les sens dans leurs manifestations diverses.

Les exemples de tels mouvements abondent et je vais en citer quelques uns des plus frappants.

Prenons, si vous le voulez bien, pour commencer, ce remarquable *mouvement brownien*, signalé par Brown en 1827 déjà et qui, d'après M. Gouy, nous rendrait, pour ainsi dire, visible l'agitation intestine des molécules elles-mêmes dans les liquides où il se manifeste.

Voici, vue au microscope, sous un grossissement de plus de 500 diamètres, *une algue* du genre *Clostérium*, hôte des eaux douces et limpides. Deux logettes renfermant chacune un petit paquet de granulations ornent ses extrémités. Ces granules en qui la lumière polarisée nous révèle des cristaux de gypse, apparaissent à l'œil le moins exercé, animés de mouvements incohérents ; ils s'approchent, s'éloignent, s'entrechoquent et dans leur façon de se trémousser, rappellent, à s'y méprendre, l'agitation du camphre sur l'eau. Ces mouvements persistent après la mort de l'algue. Aussi bien ne sont-ils pas propres à la matière organisée. Ils apparaissent toutes les fois que des particules assez ténues (moins de quatre millièmes de millimètre) restent en suspension dans un liquide. Le carmin, la gomme gutte délayés dans l'eau, présentent admirablement bien ce phénomène. Les poussières y semblent en proie à une véritable démence et y exécutent de vraies excursions.

Chose bizarre, cette danse paraît pouvoir durer indéfiniment. Un micrographe américain l'a suivie d'années en années pendant quatorze ans, sur la même préparation et, sans un accident qui amena le dépôt des particules, nul doute que le mouvement débuté en 1874 continuerait encore aujourd'hui.

J'ai dit plus haut que les groupements moléculaires solides

peinaient à atteindre et à garder un état d'équilibre stable. Cet état est, nous apparaît-il de plus en plus clairement, l'état cristallin; c'est le seul qui, toutes les conditions extérieures (température, pression) restant invariables, donne à la molécule la retraite sûre et définitive que ses longues pérégrinations en pays ennemi lui ont fait mériter.

Mais pour y parvenir que de voyages, que d'avatars, que de persévérance aussi. Ne vous hâtez point de me reprocher l'emploi d'expressions tirées si délibérément du langage de de la vie. Nous allons voir qu'elles s'appliquent, sans aucune peine, à toute une série de faits, d'observation pure, accessibles à chacun et constatés par des savants de probité inattaquable.

Je m'empresse d'ajouter qu'en les employant je n'entends que rendre la description des faits plus facilement intelligible, et nullement attacher par là à ces termes un sens métaphysique quelconque!

La réalité de ces migrations moléculaires nous est attestée par un fait d'expérience courante et dont les particularités eussent dû frapper, semble-t-il, plus qu'elles ne l'ont fait jusqu'ici l'attention des naturalistes; je veux parler de l'existence des nodules et des concrétions cristallines dans les roches.

Voici une ammonite dont le centre et bon nombre des loges qui l'entourent sont entièrement transformés en pyrite de fer; voici un rognon dont le cœur est marqué par un groupe des mêmes cristaux, parfaitement formés, tandis que les sels de fer manquent alentour; voici une craie tendre et friable, dans laquelle sont semées des masses dures et translucides de silice, ces rognons de silex qui affleurent en cordons noirs sur les blanches parois des falaises.

Que prouvent ces formations sinon que les molécules dispersées dans le mélange primitif ont cheminé à travers la masse et franchi des distances immenses en regard de leur propre ténuité pour venir se grouper en certains points, obéissant ainsi à cette tendance, qu'on rattachera sans doute, un jour, à quelque loi physique, de l'hétérogène à revenir, par séparation, à l'homogène.

L'expérimentation a d'ailleurs reproduit le phénomène et prouvé la possibilité de ce cheminement des molécules sous l'action des facteurs temps et température, mais sans que ceux-ci doivent nécessairement prendre des valeurs inusitées.

Seguin aîné ayant gâché de l'argile dans de l'eau salée, a trouvé, dans la pelote de terre desséchée, des cristaux de sel relativement volumineux.

Tout récemment Sir Roberts-Austen, en analysant le métal d'un cylindre de plomb, abandonné pendant quatre ans, à la température ordinaire, en contact avec un disque d'or, a trouvé de l'or dans le plomb à une certaine distance déjà du plan de séparation des deux métaux.

Ces phénomènes de diffusion dans les solides prennent une intensité très grande dès qu'on élève soit la température, soit la pression. L'expérience de tout à l'heure répétée par Roberts-Austen, mais à la température de 100°, a montré qu'en quarante-un jours déjà l'or avait gagné l'extrémité du cylindre de plomb.

Les faits de ce genre ont été mis en lumière surtout par les expériences géniales du professeur Walthère Spring, à Liège. En soumettant à des pressions de plusieurs milliers d'atmosphères, dans des moules d'acier, des mélanges pulvériformes des métaux soudables, ce physicien a produit de véritables alliages. Des bronzes, des laitons ont été obtenus de la sorte. La pression n'agit d'ailleurs qu'en favorisant la diffusion et peut être suppléée dans ce rôle par l'élévation à une température, inférieure, bien entendu, au point de fusion du plus fusible des composants.

En laissant à l'étuve un assemblage formé d'un cylindre de zinc, reposant, par un joint très soigné, sur un cylindre de cuivre, M. Spring a obtenu, au bout de peu de jours, la soudure parfaite par formation d'une couche intercalaire de laiton, parfaitement caractérisée.

Rappellerai-je encore comment, dans l'opération de la cémentation, le carbone pénètre dans le fer chaud ; comment on peut, comme l'a indiqué Warburg, par électrolyse, substituer dans le verre le lithium au sodium ?

Ainsi prend corps la notion d'une circulation générale des éléments constitutifs des corps inanimés, présentant de grandes analogies avec celle qui dessert les organismes vivants et y déterminant par leur assemblage des manifestations qui suggèrent avec ceux-ci d'inévitables rapprochements.

Ces analogies, nous allons les suivre plus loin, en examinant comment se comportent des corps inanimés pris en masses.

Nous avons dit plus haut que l'état cristallin semblait être, pour la matière solide, l'état stable par excellence et auquel elle tendrait sans cesse ; mais la forme cristalline suppose, à de rares exceptions près (isomorphisme), l'identité de composition chimique des éléments constitutifs. Il y a donc lieu de considérer à part les cristaux proprement dits et les magmas hétérogènes de composition et de structure. En lui-même le cristal présente déjà des propriétés qui nous font invinciblement songer à maints caractères spécifiques des êtres animés.

Un cristal naît, s'accroit, lutte pour son existence, répare ses blessures, engendre et meurt.

Plongeons un petit cristal suspendu à un fil délié, dans son eau mère, laissée libre de s'évaporer lentement à la température ordinaire, il va s'accroître peu à peu dans tous les sens aux dépens du milieu favorable qui le baigne et, si la vie lui est propice, prendre des dimensions énormes. Le plus souvent pourtant, tout comme une plante ou un infusoire, parvenu à l'âge d'adulte, il se mettra à bourgeonner et sur l'une ou l'autre de ses arêtes un cristal nouveau prendra son essor.

Mutilons d'un coup de lime l'individu-cristal et, le replaçant dans son liquide nourricier, donnons-lui le temps de se ressaisir, nous le verrons activement réparer sa blessure, tout comme le tissu vivant, végétal ou animal, se reconstitue en pareil cas. Je m'empresse d'ailleurs d'ajouter, avant d'aller plus loin, que les physiciens Gernez et Ostwald ont donné du phénomène une explication purement physique.

Poursuivant cette captivante étude de l'activité cristalline, M. Louis de Coppet nous a montré comment, sur la platine du microscope, le bromure de potassium engage une lutte à mort contre l'azotate, lutte qui se termine, suivant que la température favorise l'un ou l'autre des combattants, par l'anéantissement de l'adversaire ; comment aussi à sec et à la température ordinaire, l'heptahydrate de sodium meurt *foudroyé*, c'est l'expression textuelle dont s'est servi l'auteur, par le décahydrate qui s'attribue une partie de la dépouille du vaincu transformé en décahydrate et en sel anhydre.

J'ai dit tout à l'heure que le cristal naît. Ici nous touchons à un problème d'une portée immense, celui de la génération spontanée. Le retentissant débat où le génie expérimental de Pasteur a triomphé, semble définitivement clos par la défaite complète des spontanéistes. Il est admis partout maintenant que seule la loi de la *filiation* préside à la production d'êtres vivants nouveaux. Un débat tout semblable s'est élevé jadis entre les physiciens en ce qui concerne l'origine de la cristallisation des liquides sursaturés ou suspendus. Prenons une telle masse liquide ; jetons une particule cristalline isomorphe à celles qui y sont dissoutes. Immédiatement la cristallisation générale de la masse commence et se poursuit autour de ce germe. Ostwald a montré que ce premier noyau de condensation ne pouvait être quelconque, mais avait une limite inférieure de dimensions dont l'ordre de grandeur a été fixée par lui à 10 millièmes de millimètre ou 10 μ de côté pour le salol, 1 μ pour l'hyposulfite de soude.

Mais depuis, plusieurs physiciens, de Coppet, Tammann, ont révoqué en doute la nécessité d'un germe. Se basant sur l'expérience, ils ont affirmé que la cristallisation pouvait se produire spontanément dans certaines conditions de concentration et de température au sein d'un liquide soigneusement tenu à l'abri des poussières; qu'une telle solution ne saurait se maintenir indéfiniment liquide et à toute température sans cristalliser. Le bétol en est un exemple. La glycérine en est un autre ; et c'est ici le lieu de rapporter le cas surprenant cité par Dastre, de cette substance, inconnue à l'état cristallin

avant 1867, trouvée par hasard cristallisée dans un tonneau envoyé de Vienne à Londres pendant l'hiver et qui depuis n'a pu être produit dans cet état que par filiation au moyen de ces premiers cristaux. Quand on refroidit la glycérine elle s'épaissit mais ne cristallise pas.

Faut-il s'étonner après cela que la possibilité de la génération spontanée d'organismes vivants recommence à être mise en question par beaucoup de bons esprits ?

Ces analogies que nous poursuivons à travers le monde inanimé nous allons les retrouver dans les corps hétérogènes, substances amorphes, magmas cristallins, etc. Mais ici nous serrons de bien moins près les caractères propres au monde vivant.

Par des exemples surabondants nous avons montré les groupements moléculaires, en travail de modifications incessantes, modifications corrélatives des transformations d'ensemble que subissent les corps inanimés sous l'effet du temps et des agents physiques.

Ici débarrassons-nous pour le moment de toute préoccupation métaphysique et envisageons les phénomènes en surface pour ainsi dire et non en profondeur. Cela nous permettra de leur appliquer la terminologie du monde biologique pour la seule clarté de l'exposition et sans que son emploi préjuge en rien le débat soulevé par les faits.

On pourrait résumer les observations en disant que les corps inanimés, la matière, se comportent comme s'ils étaient doués de l'instinct de la conservation.

Menacés de destruction ils résistent, ouvertement d'abord, par des voies détournées ensuite, comme fait un chef d'Etat avisé, cédant sur quelque point pour mieux reprendre l'avantage sur un autre.

Poussé dans ses derniers retranchements après une lutte héroïque, c'est le terme même dont s'est servi Ch.-Ed. Guillaume, le corps succombe enfin à l'adversité. Dans cette lutte il ne lui faut, pour résister victorieusement, qu'un auxiliaire : le temps.

Tous les vitriers et les marbriers savent bien qu'on ne doit

jamais laisser une plaque de verre ou de marbre obliquement appuyée à un mur. Peu à peu en effet la plaque s'infléchirait, acquérant lentement la nouvelle forme d'équilibre qui rend minimum l'action déformante de son propre poids.

Dans une série d'expériences célèbres Tresca a fait, sous la poussée d'un piston et à la température ordinaire, couler le plomb à travers un orifice étroit. Tyndall a pu de même, par des déformations lentes et progressives amener un même magma cristallin de glace d'eau aux formes successives d'un plateau, d'une sphère, d'un tore, même d'un verre à boire. Ne voyons-nous pas tous les jours l'industrie produire des objets moulés à la presse! Passant à un ordre de faits grandioses, ne voyons-nous pas les glaciers couler dans leurs vallées et l'écorce terrestre elle-même, malgré sa rigidité particulaire, se courber sous l'effet des poussées géodynamiques irrésistibles, en d'innombrables systèmes de plis dont quelques-uns atteignent à peine quelques dizaines de mètres de charnière à charnière.

La matière cède mais non sans résistance. A cet égard les alliages métalliques offrent des exemples typiques dont Ch.-Ed. Guillaume a cité toute une série.

Voyons, si vous le voulez bien, ce qui se passe quand on soumet un barreau d'acier à la traction. Tant que celle-ci reste modérée, le barreau qui s'est un peu allongé, est susceptible, toute traction cessante, de revenir à ses dimensions premières, preuve qu'il n'a pas été altéré par l'effort. Faisons-lui subir une traction capable de le briser; un étranglement, une *striction* se manifeste en un point qui serait le point de rupture si nous continuions la traction. Cessons-la au contraire et amenons, au tour, le barreau au diamètre de l'étranglement. Recommençons à étirer, la striction apparaît de nouveau, mais en un autre point.

Le même processus continué finira par donner un barreau de constitution tout-à-fait différente de la première.

De relativement tendre le métal sera devenu dur et fragile. Tout se sera passé en définitive comme si le barreau avait fait appel au point menacé à un renfort de molécules.

Parfois le phénomène est plus saisissant encore, et M. Guillaume a cité un acier au nickel chez lequel cette réaction défensive est si énergique que dès que la striction se marque en un point, le métal y durcit aussitôt si bien qu'une traction un peu persistante finit par transformer radicalement le barreau tout entier. C'est ici le moment de signaler le phénomène assez général du *résidu*, mieux défini par le mot *Nachwirkung* des Allemands, caractérisé par ce fait que la matière ne cède pas instantanément aux actions qui la dominent. Sa soumission est, pour ainsi parler, accompagnée de *réticence*. Une forte déformation instantanée sera presque toujours suivie d'une plus faible qui la complètera lentement. De même, toute action des causes déformantes cessant, la substance ne reprendra qu'à la longue ses propriétés primitives. Ce résidu met parfois des années à disparaître. La porcelaine, le verre l'accusent comme les métaux et ce fait a donné lieu, pour les besoins de la thermométrie, à des recherches très minutieuses. Certaines actions: le recuit à des températures élevées, les chocs, diminueut ce résidu, qui est lié à la constitution intime des corps. La matière semble d'ailleurs garder à un haut degré le souvenir des actions qu'on a exercées sur elle et le traitement qu'elle a subi influe considérablement sur sa manière ultérieure de se comporter. Elle est, disent les physiciens, douée d'*hystérèse*.

Prenons un barreau d'acier et soumettons-le à des champs magnétiques croissants, son aimantation prendra, pour une valeur du champ donnée, une intensité donnée. Après avoir dépassé cette valeur du champ revenons-y graduellement, nous trouverons pour l'aimantation une valeur invariablement supérieure à la première, de telle sorte que si nous faisons au champ un cycle continu d'intensité, la fonction représentative de l'aimentation pourra être figurée par une ligne fermée enserrant une aire, laquelle est, on peut le démontrer facilement, proportionnelle à l'énergie dissipée dans l'aimantation du métal. Pour prendre une comparaison dans la vie psychologique, je dirai qu'on rencontre à faire varier l'aimantation du métal un peu la même difficulté qu'on a à faire, dans

son esprit, table rase des notions que l'on a acquises à grand' peine pour leur en substituer d'autres. Ce phénomène de l'hystérèse est d'une généralité extrême ; élasticité, conductibilité thermiques et électriques, etc., le présentent aussi, n'étant d'ailleurs, au fond, que des manifestations sous l'effet de facteurs divers, de la constitution intime des corps.

J'ai hasardé, sous toutes réserves, le mot d'instinct de la conservation à propos de la matière. Cet instinct se manifeste parfois d'une manière bien imprévue et qui nous remémore, de gré ou de force, le phénomène connu du mimétisme. L'expérience si curieuse et si souvent citée, de E. Becquerel, sur l'ïodure ou l'azotate d'argent, en fait foi. Ces substances ont pour ennemie mortelle la lumière, qui cherche à les décomposer, mais elles savent parfaitement se rendre insaisissables et voici comment :

Faisons tomber un rayon vert sur une plaque revêtue d'une pellicule d'ïodure, aussitôt nous voyons la surface passer par une série de nuances successives et finalement prendre une belle teinte verte, qu'elle garde. Dès ce moment, l'adaptation est complète, la lumière ne rencontre plus qu'une surface infranchissable qui la met dans l'impossibilité de nuire. Substituons au rayon vert un rayon rouge, la même série de transformations superficielles fait passer la pellicule du vert au rouge.

On peut pousser plus loin encore les analogies que nous exposons et démontrer que l'*irritabilité*, c'est-à-dire la « réponse » spontanée à une excitation extérieure, ne peut être considérée, ainsi qu'on l'a fait jusqu'ici, comme un apanage du monde vivant. Cette démonstration a été apportée, l'an dernier, à la Société française de physique, par le professeur hindou J.-C. Bose qui a étendu aux substances inanimées les expériences de Waller et de tant d'autres sur la réponse électrique des tissus animaux. Ici, quelques mots d'explication sont nécessaires.

Aux deux extrémités d'un segment de nerf amenons les deux fils d'un galvanomètre. Créons dans le segment une dissymétrie en en fixant, par exemple, le milieu par une pince.

Donnons un léger choc sur une des moitiés, une perturbation se propagera unilatéralement et fera naître, dans le galvanomètre, un courant dont la variation, facile à suivre, a une allure connue caractéristique de l'état du nerf. Tant que la substance nerveuse est vivante, la réaction apparaît, et sa disparition a été considérée, par les physiologistes, comme le critère de la mort.

M. Bose substitue au nerf, d'abord un végétal, une racine de carotte, par exemple, puis un fil métallique et montre que la réponse a une allure identique, au point qu'on ne saurait distinguer la couche ainsi obtenue de celle qu'a fournie le nerf. Mieux encore, il voit l'identité se maintenir quand le métal subit les mêmes excitations qui provoquent, dans le nerf, le tétanos, la fatigue ou l'empoisonnement.

Hâtons-nous de le dire, M. Bose fait servir ses expériences à restreindre le domaine des caractéristiques vitales, non à élargir les cadres du monde biologique. Enfin, nous pourrons clore cet exposé, un peu long, quand nous aurons dit que l'on est parvenu à reproduire non seulement la structure, mais encore bon nombre des phénomènes que le protoplasma présente, filamentation, progression, déformations cellulaires. Le protoplasma paraît avoir la constitution d'une mousse, ensemble de gouttelettes d'un liquide enfermé dans les mailles d'un autre liquide, de viscosité différente et non miscible avec le premier. Or, Butschli a fabriqué de telles gouttes d'écume et, au microscope, les a vues se maintenir durant des mois, se contracter et se dilater sous l'action des pressions osmotiques, se déplacer et s'attirer les unes les autres, se fondre parfois en une : en un mot, se comporter, sous l'action des mêmes agents, comme le protoplasma.

Tels sont les faits acquis. Comment les interpréter ?

Faut-il n'y voir qu'une simple matière à des rapprochements, ingénieux sans doute, ou doit-on au contraire les considérer comme les premiers engins destinés à saper et miner un jour la muraille de Chine qui sépare les êtres vivants du monde inanimé ? Guidés par ce besoin d'unité

essentiel à la raison humaine, beaucoup de savants ont pensé que ce dernier point de vue, malgré la rareté et l'insuffisance des données, n'était point indigne d'un esprit véritablement scientifique, servi par un sens critique aiguisé.

Dans un très remarquable article de la *Revue des deux mondes*, du 15 octobre 1902, M. Dastre a cherché à retrouver, dans les phénomènes du monde inanimé, que nous venons d'exposer, les caractères qu'il a énumérés comme appartenant en propre à la substance vivante, à savoir : l'unité de composition chimique et l'unité morphologique, la forme spécifique, l'évolution qui a un commencement, une durée et une fin, la propriété de nutrition soit d'accroissement, la propriété de reproduction.

En ce qui concerne certains faits tels que la vie du cristal, la cristallisation spontanée, l'activité du protoplasma, cette recherche est assez couronnée de succès pour que la grave question de la synthèse vitale ne lui paraisse pas radicalement et à jamais insoluble. Les données expérimentales sont telles, en définitive, que si l'on admet la suffisance des caractéristiques de la vie énumérées plus haut, on est autorisé à classer parmi les êtres doués de vie une bonne part des êtres inanimés, les cristaux en particulier.

Ces caractères sont-ils vraiment suffisants et nécessaires ? Toute la question est là. La réponse n'en saurait être donnée actuellement et il ne nous appartient pas de nous engager sur ce terrain, mais pour arriver à la solution du problème deux marches, nous semble-t-il, s'ouvrent devant l'esprit. L'une, que nous pouvons appeler la marche centripète, consiste à partir des phénomènes précités, envisagés comme les résultats de forces purement mécaniques, telles que les conçoivent et s'en servent la physique et la chimie, pour aller, à la lumière des ressemblances constatées, porter la sape dans l'édifice biologique, en étendant le « mécanisme » au détriment de l'entité biologique qui, refoulée par degrés à l'arrière-plan, disparaîtra le jour où son rôle de classification sera terminé.

Nous ramènerions ainsi les phénomènes de la vie à n'être

plus que des manifestations d'un genre particulier de l'action sur des combinaisons atomiques et moléculaires spéciales, des forces avec qui les sciences physiques nous ont familiarisés. La vie animale comme la vie végétale ne seraient plus que des cas différenciés de la vie universelle, c'est-à-dire de la réaction des êtres les uns sur les autres dans le déséquilibre général du monde. C'est la voie qu'ont suivie les Bose, les Houssay, etc.

L'autre marche, la marche centrifuge, revient au contraire à maintenir cette entité biologique distincte et à en étendre l'application au monde inanimé en poursuivant, dans celui-ci les caractères de la vie, en les y retrouvant et en prouvant l'insuffisance du mécanisme à faire rentrer dans la catégorie des êtres animés le plus possible des corps bruts. C'est la voie suivie par M. Dastre dans son exposé. Laquelle de ces deux voies, de ces deux méthodes, le physicien doit-il choisir?

La première méthode me paraît préférable parce qu'elle est conforme à l'idéal de la physique qui est l'idéal mathématique, base de toute science qui, d'inductive tend, pour se réaliser, à revêtir la forme déductive. La science des êtres vivants, perdant son caractère d'observation pure déjà battu en brêche, prendra peut-être un jour, elle aussi, cette forme et se fondra, par pétition d'unité, dans la science une des êtres.

Il est permis, certes, d'envisager avec espoir cette perspective séduisante et de chercher à se rapprocher, par la méthode la plus propre, d'un idéal dont la poursuite a été pour la science une source jusqu'ici inépuisable de progrès.

Il s'en faut, toutefois, que la marche inverse, la marche centrifuge (mon exposé des faits l'aura peut-être fait voir) ne puisse rendre des services spéciaux au physicien en éclairant, pour ainsi parler, les voies de la première.

Plus apte à enserrer et à grouper la multiplicité des éléments, souvent irréductibles en apparence, qui constituent les vérités scientifiques; secondant, par la rigidité moindre des relations qu'elle établit entre eux, le rapprochement des faits; n'exigeant pas autant que la méthode mathématique la sim-

plification du complexe, sans laquelle l'application de celle-ci est malheureusement trop souvent impraticable ; elle est un instrument de défrichement excellent en même temps qu'un moyen de contrôle parfait du travail effectué par l'autre méthode, qu'elle force à fournir des faits, des explications moins simplistes, plus complètes et partant plus adéquates à la réalité.

LES PAPYRUS

PAR

FRANÇOIS LADAME[1]

L'antiquité tirait, comme on sait, son papier d'un végétal, le *papyrus*, qui appartient à la famille des cypéracées et au genre *cyperus;* c'était la tige de cette plante qui fournissait le papyrus aux anciens Egyptiens. Cette tige, qui atteint de deux à trois mètres de hauteur, croît très vite; elle est nue, triangulaire, grosse comme le bras; elle se rétrécit à sa partie supérieure qui est terminée par une ombelle gracieuse entourée d'un involucre à huit larges folioles en lames d'épée. L'extrémité inférieure, garnie de larges feuilles, est souvent entièrement plongée dans l'eau. Cette plante, que les Grecs nommaient παπύρος ou βύβλος, croissait alors dans les marécages de la Basse-Egypte, où on ne la trouve plus aujourd'hui. On ne la rencontre plus guère qu'au bord des grandes rivières de l'Afrique équatoriale où elle est fixée au sol par ses racines. Celles-ci, lorsque la base du papyrus est submergée, sont flottantes, légères, innombrables; avec les *Pistia Stratiotes,* qui offrent la même particularité et vivent au milieu des racines du *cyperus*, le *papyrus*, grâce à son

[1] La présente étude faisait partie d'un travail sur les manuscrits onciaux du Nouveau Testament, qui a été lu à la réunion des pasteurs des Eglises de l'Union de Belgique, en janvier dernier. L'auteur l'a seulement complétée sur quelques points pour la *Revue de théologie.*

flottement, est entraîné par le courant et finit par former des îles qui s'accumulent dans les parties rétrécies du fleuve. On ne réussit pas toujours à vaincre l'obstacle créé par ces barrages naturels. En 1880, Gessi-pacha, gouverneur du Bahr-el-Ghazal, fut arrêté par l'un d'eux avec un vapeur et plusieurs bateaux à voiles, ayant à bord 500 soldats ; il était impossible de faire avancer les navires, impossible de marcher sur le barrage, impossible de se sauver à la nage ; l'emprisonnement dura quatre mois et 430 hommes moururent de faim.

Voici comment on procédait pour la préparation du papier. Après avoir enlevé l'écorce, on détachait une à une les lames minces qui composent la tige puis on les étendait en long sur une table les unes à côté des autres, alternativement par les sommets et par les bases. On couvrait la couche ainsi obtenue d'eau limoneuse du Nil qui servait de colle. Sur cette première couche de lames ou pellicules de papyrus, on en plaçait une seconde disposée de même façon, mais dans le sens transversal, de telle sorte que ses fibres coupaient celles de la première à angle droit. Le tout était ensuite soumis à la presse, séché au soleil, battu au marteau, enfin poli avec une matière rugueuse telle que la pierre ponce. Il y avait des papyrus d'une finesse extrême, il en était d'autres très épais et très forts qui servaient de papier d'emballage. La largeur des feuilles n'excédait jamais celle de la tige, c'est-à-dire $0^{m}66$; leur longueur pouvait être prolongée à l'infini puisqu'il suffisait de les coller bout à bout. On obtenait ainsi des rubans de papier qui pouvaient avoir jusqu'à 20 mètres de long et qu'on enroulait. La forme de rouleau, qui convient mieux au papyrus toujours assez cassable, était généralement adoptée pour les ouvrages littéraires, même pour les lettres privées. On écrivait par colonnes et d'un côté seulement, ou des deux si le papier était préparé pour être utilisé au verso et au recto ; chaque colonne comprenait à peu près 30 lettres par ligne, et un nombre de lignes variant entre 27 et 35.

Il y a des papyrus égyptiens, grecs, latins, voire même phéniciens et coptes. Les Arabes ont rarement écrit sur pa-

pyrus[1]. L'antiquité classique ne connut que lui pour transmettre ses chefs-d'œuvre littéraires et philosophiques à la postérité. Il jouissait d'un monopole incontesté à l'époque gréco-romaine; sous l'empereur Auguste, il y avait à Rome des ateliers considérables où l'on préparait avec grand soin le papyrus. L'apparition du parchemin ne devait pas changer cette situation très rapidement. Le papyrus ne céda le terrain que pas à pas, ainsi qu'ont coutume de faire les choses anciennes et respectables devant les inventions récentes quelque utiles qu'elles soient. L'Orient se servait depuis longtemps déjà du cuir pour y tracer l'écriture, lorsque les fabriquants de Pergame apportèrent à la préparation des peaux d'animaux des perfectionnements qui devaient créer une industrie nouvelle et lancer dans le commerce un redoutable concurrent au papyrus. Ce dernier abusait du reste de sa position et on peut dire que sa puissance causa sa perte. Comme c'était l'Egypte qui le produisait, les Ptolémées, dit-on, pour empêcher le roi de Pergame, Eumène II (197-159), de créer dans cette ville la grande bibliothèque qu'il rêvait d'y fonder sur le modèle de celle d'Alexandrie, interdirent tout simplement l'exportation du papyrus. Mais du choc des rivalités jaillissent parfois des initiatives heureuses. Poussé à bout et livré à ses propres ressources, on travailla ferme à Pergame pour faire sans l'Egypte. Ces efforts furent couronnés de succès; de perfectionnements en perfectionnements dans la préparation des peaux d'animaux, on arriva peu à peu à opposer au papyrus un rival qui devait finir par le supplanter complètement: la *charta pergamena*, en grec σωμάτιον, δέρμα. Mais le parchemin mit du temps à vaincre son adversaire; il était au début rare et coûteux; les Romains

[1] Gardthausen, *Griechische Paleographie*, 1879, p. 29 ss. Les Arabes n'ont guère écrit que sur du papier, c'est pourquoi ils n'ont pas de manuscrits très anciens. *Ibid.* p. 49. Ils tenaient sans doute l'usage du papier des Chinois chez lesquels il existe de toute antiquité. Après l'importation du papier à Samarkande, déjà au septième siècle, semble-t-il, les Arabes se sont mis à le fabriquer eux-mêmes vers le milieu du huitième siècle. La production et le débit du papyrus ne cessèrent que dans la première moitié du dixième siècle. Cf. Grégory, *Textkritik des Neuen Testaments*, 1900, p. 8 et 9.

l'employaient pour certains travaux de luxe, véritables bijoux de bibliophile. Cicéron, qui avait beaucoup de livres en parchemin dans sa magnifique bibliothèque, disait avoir vu toute l'Iliade copiée sur un morceau de *pergamenum*. Cependant il ne nous reste aucun monument écrit sur parchemin datant de cette époque et on n'en a pas trouvé un seul parmi les volumes découverts à Herculanum. Ce n'est guère que depuis le quatrième siècle que la défaite du papyrus apparaît comme certaine, le parchemin, plus résistant, plus durable, prenant décidément, dès cette époque, le pas sur le papier d'Egypte. C'est sur le parchemin qu'on écrivit dès lors les livres nouveaux, bien plus, on l'employa désormais pour transcrire les anciens ouvrages. C'est ainsi que, au témoignage de saint Jérome, Acacius et Euzoius recopièrent sur parchemin la bibliothèque de Césarée à cause de la rapidité avec laquelle se gâtaient les premiers manuscrits chrétiens. Mais, au premier siècle de notre ère, disions-nous, le papyrus régnait encore en maître. Les apôtres et leurs successeurs immédiats durent l'utiliser comme tout le monde ; s'il est impossible de le prouver matériellement parce que leurs autographes ont disparu depuis longtemps sans laisser de trace, tout fait supposer cependant qu'ils n'ont pas fait emploi du parchemin pour la composition de leurs ouvrages historiques ou de leurs épitres [1].

Il revient donc au papyrus l'honneur d'avoir servi de premier véhicule scripturaire à la religion chrétienne, comme il a celui d'avoir été le dépositaire de la pensée, de l'esprit, de la civilisation antique. On n'en connaissait jusqu'à ces dernières années que d'assez rares exemplaires et rien ne semblait attirer tout particulièrement sur eux l'attention des

[1] Les *μεμβράναι* de 2 Tim. IV, 13 étaient sans doute quelque exemplaire des livres de l'Ancien Testament que les Juifs se faisaient ordinairement exécuter sur la matière la plus coûteuse et sous forme de rouleaux de parchemin ou de cuir. (On sait que cette forme est encore obligatoire pour l'usage de la synagogue.) Zahn, qui admet la leçon *μάλιστα δέ*, pense plutôt à des agendas, à des feuilles de brouillon, à des *pugillares membranei* (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1890, II, p. 942).

savants. Il appartenait à notre époque de faire des découvertes aussi inattendues que considérables en ce domaine et de fonder une nouvelle science : la *papyrologie*. Les innombrables fragments de manuscrits sur papyrus rapportés d'Egypte, de nos jours, offrent désormais une mine inépuisable de renseignements de toute nature à ceux qui étudient de près l'antiquité. Il semble qu'on assiste aujourd'hui à une véritable résurrection de la civilisation gréco-romaine ; les papyrus nous la font voir sous tous ses aspects ; ils nous initient aux rouages les plus minimes de sa vie sociale ou aux coutumes les plus intimes de sa vie privée. Les récentes découvertes éclairent donc bien des points de l'histoire ancienne restés jusqu'ici très obscurs ; un peu de lumière en rayonne aussi sur celle du christianisme primitif ; même, quelques-uns des fragments trouvés renferment des textes bibliques qui intéressent directement le théologien. L'archéologie et la philologie sacrée ont aussi dans les papyrus de précieux auxiliaires. L'attention du monde savant est attirée aujourd'hui de ce côté et tous ceux qu'intéressent les choses de la grande civilisation qui vit se lever l'aurore du christianisme ne peuvent qu'applaudir aux travaux des papyrologues. Nous voudrions donner un bref aperçu de ces travaux et dire quelques mots de ce qu'ils ont apporté de nouveau jusqu'ici en fait d'éléments chrétiens.

C'est à Herculanum qu'on trouva les premiers papyrus grecs. Les ruines de l'antique cité furent découvertes en 1719, mais on dirigea les fouilles sans persévérance et sans méthode, au gré d'un gouvernement capricieux. Ce n'est qu'en 1752 que l'on mit au jour une collection de plusieurs milliers de papyrus dont quelques-uns seulement ont pu être déchiffrés ; ils renferment des textes littéraires et philosophiques. La collection se trouvait dans une villa et devait être la bibliothèque d'un riche personnage. La plupart de ces antiques rouleaux, pareils à des morceaux de bois carbonisés, sont exposés au musée de Naples.

Les plus riches et les plus fécondes trouvailles de papyrus ont été faites en Egypte. On peut diviser leur histoire en

trois périodes. La première qui va, si l'on veut, de 1778 à 1865, donna surtout des papyrus de l'époque ptolémaïque ; ces papyrus, vendus par des Arabes qui se gardaient de dire où ils les trouvaient, attiraient assez peu l'attention du monde savant. On s'occupait davantage alors de l'époque classique de l'histoire ancienne que du siècle des Ptolémées. La seconde période débute vers 1877 ; ici les découvertes sont plus nombreuses et la part des documents ptolémaïques plus réduite. On commence aussi à être renseigné sur la provenance des papyrus : ils viennent presque tous du Fayoum, oasis qui entoure le site de l'ancien lac Mœris, dans la moyenne Egypte. La libéralité de l'archiduc Rainer a permis d'en tirer une magnifique collection qui se trouve actuellement à Vienne et compte à elle seule plusieurs milliers d'exemplaires. Cependant les trouvailles étaient encore dues, le plus souvent, au hasard. Il n'en est plus de même dans la troisième période, qui est celle que nous traversons. Ici l'archéologie a pris la place de la fantaisie et des caprices du sort. Le travail persévérant et consciencieux de M. Flinders Petrie doit être rappelé en première ligne. Ayant constaté que beaucoup de cartonnages de momie étaient faits de papyrus agglutinés, il les a désagrégés et a obtenu ainsi un grand nombre de documents nouveaux : ce sont les fameux *Flinders Petrie papyri.*

C'est à une société privée anglaise, l'*Egypt Exploration Fund,* que sont dues, ces dernières années, les découvertes les plus riches. Pendant l'hiver 1895-1896, elle a envoyé deux jeunes savants, MM. Grenfell et Hunt, pour explorer le Fayoum; l'année suivante, ces messieurs faisaient la prodigieuse trouvaille des papyrus d'Oxyrhynchus. Le choix de cette localité n'avait pas été fortuit. On savait que, dès le quatrième siècle, Oxyrhynchus était célèbre par ses églises et ses monastères ; chef-lieu d'un nome, elle devait avoir possédé plus d'un bibliophile ; enfin, l'endroit n'avait pas encore été exploré. Il est occupé aujourd'hui par le village de Benehseh, sur la limite du désert de Libye, à 120 milles au sud du Caire, dans un site écarté par conséquent et sujet

à subir les razzias des nomades. Les premiers travaux de l'expédition scientifique furent interrompus un jour par l'attaque de pillards arabes ; heureusement, on put repousser les Bédouins, mais il fallut se faire protéger pour l'avenir. Les fouilles commencèrent en décembre 1896 ; elle ne donnèrent d'abord aucun résultat ; ce qu'on trouva datait de l'époque arabe, le reste avait été exploité par des entrepreneurs de constructions pendant mille ans. On chercha alors dans les cimetières gréco-romains qui entourent Benehseh : l'humidité du sol avait tout détruit, les momies tombaient en poussière. De guerre lasse, on revint aux ruines de la ville elle-même pour attaquer, sans grand espoir, les amoncellement de décombres qui se trouvaient à côté des restes informes marquant l'emplacement des édifices gréco-romains et qu'on avait jusqu'alors jugé inutile d'entamer. Aux premiers coups de pioche, les papyrus apparurent ; les résultats dépassèrent bientôt tout ce qu'avait espéré M. Grenfell. Des textes chrétiens et bibliques surtout, sur lesquels on mit la main dès les premiers jours, lui causèrent une joie profonde, car il désirait vivement trouver quelque manuscrit du Nouveau Testament antérieur au quatrième siècle. On travailla ainsi pendant des mois. Deux menuisiers, venus du Caire, faisaient sans interruption des caisses où l'on déposait à mesure et avec le plus grand soin les précieux documents. Trois monticules ne renfermaient que des pièces d'archives, ce qui a fait supposer à M. Grenfell qu'il se trouvait en présence d'amoncellements de papiers officiels dont la conservation n'avait plus d'utilité et qui furent, pour cette raison, jetés au rebut. Il semble en effet que la paperasserie bureaucratique était extrême en Egypte. Ce qui rend probable l'hypothèse de l'explorateur c'est qu'au moment de la découverte plusieurs documents étaient encore dans les paniers avec lesquels on les avait transportés à cet endroit ; la plupart de ces documents, du reste, avaient été déchirés.

Le 15 avril 1897, les fouilles étaient terminées et 25 caisses de papyrus partaient pour le Caire. Le musée de Gizeh a retenu, comme droit de sortie, 150 des plus beaux rouleaux ;

le reste est arrivé sain et sauf en Angleterre. On compte utiliser au moins 2300 documents ; un bon nombre en a déjà été publié par les soins de l'*Egypt Exploration Fund* sous la direction de MM. Grenfell et Hunt dans de luxueux volumes dont le troisième a paru en 1903 : *The Oxyrhynchus papyri, edited with translations and notes* [1].

Dans l'hiver 1899-1900, ces deux savants sont retournès au Fayoum où ils ont fouillé, pour le compte de l'université de Californie et aux frais d'une généreuse Américaine, Mrs Phœbe A. Hearst, un emplacement d'une grande richesse, Umm el Baragât (l'ancienne Tebtunis). La superbe collection nouvelle de papyrus qu'ils en ont tirée provient d'une nécropole ptolémaïque, qui renfermait plus de cinquante momies en cartonnages de papyrus ; d'un cimetière de crocodiles sacrés dont les momies étaient parfois enroulées dans de longs papyrus grecs ; enfin des maisons de la ville où ils ont trouvé environ 200 papyrus grecs en bon état. Ces documents, dont très peu sont littéraires, vont de l'époque de Philométor à celle d'Auguste. Le résultat de ces travaux a été publié par leurs auteurs dans *The Tebtunis papyri*. Part I, 1902, London, H. Frowde, 1 vol. (Univ. of California Publications. Greco-roman archæology, vol. I). Le récit de cette découverte se trouve dans l'introduction à cet ouvrage, dont nous avons trouvé en français un compte rendu très intéressant dans un article de M. le professeur Waltzing, de Liège, voy. *Bulletin bibliographique et pédagogique du Musée belge*, 1903, p. 129 ss. Entre temps, MM. Grenfell et Hunt avaient donné l'importante publication : *Fayûm towns and their papyri*, London 1900, in-4°, avec 18 planches dont 4 fac-similé avec phototypie ; les premières pages de cet ouvrage

[1] Pour tout ce qui concerne cette partie historique du sujet, voir : Wilcken, *Die grieschischen Papyrusurkunden*, Berlin 1897, antérieur à la publication des papyrus d'Oxyrhynchus ; Grenfell, *Oxyrhynchus and its papyri*, dans le *Egypt Exploration Fund, archæological report*, 1896-1897. En français, nous avons utilisé la notice du professeur Bidez : *Les découvertes récentes de papyrus*, 1899, et les articles du jeune égyptologue bruxellois, M. Mayence : *les papyrus égyptiens*, dans le *Musée belge*, octobre 1901 et janvier 1902.

sont consacrées à la description géographique du Fayoum gréco-romain. La même année, ces savants, dont on ne peut trop admirer la patience et l'infatigable labeur, éditaient toute une série de papyrus appartenant à lord Amherst. Ce richissime seigneur possède, paraît-il, la plus belle collection privée qui soit; celle-ci renferme, en particulier, plusieurs fragments théologiques importants (B. P. Grenfell and A. S. Hunt, *The Amherst Papyri;* Part I : *The Ascension of Isaiah and other theological fragments*, 1900). La seconde partie de 1901 ne renferme pas de documents théologiques.

Devant le résultat de ces fouilles et de ces travaux, le monde savant, qui s'occupe des choses antiques, s'est, disions-nous, vivement ému. Il est peu de pays d'Europe qui n'ait vu partir pour l'Egypte quelqu'un de ses spécialistes, et les musées de nos capitales s'enrichissent presque chaque jour de nouveaux papyrus; les collections de Vienne et de Berlin, par exemple, en ont certainement vingt mille pour leur part. Un vaste champ d'investigation s'offre désormais aux chercheurs et ceux-ci ne font point défaut. Les papyrus ne sont pas délaissés dans leurs cartons ou leurs vitrines: on les copie, on les traduit, on les commente et, de tout ce travail, dont la conclusion générale ne saurait encore être donnée, il apparaît assez clairement qu'il nous faudra changer bien des idées que nous nous faisions sur le monde gréco-romain. Il n'est pas de jour où il ne se publie quelque chose de nouveau dans ce domaine, car on peut y trouver des renseignements historiques curieux et intéressants sur presque toutes les branches de la pensée et de l'activité humaines. Nous devons donc nous borner beaucoup en signalant ici quelques publications papyrologiques, outre celles dont nous avons parlé jusqu'à présent. Parmi les périodiques les plus importants dans cette spécialité, nous citerons une revue allemande fondée en 1900 par le professeur Wilcken, de Würzbourg, et exclusivement consacrée à l'étude de l'Egypte gréco-romaine: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete.* En français, nous avons désormais la *Revue des études grecques* dont la rédaction, en présence des développements croissants

de la papyrologie, a chargé M. Seymour de Ricci de lui rédiger régulièrement, à partir de 1901, un *bulletin papyrologique*. Ce bulletin est toujours fait avec une conscience et une clarté qui en rendent la lecture aussi instructive qu'attachante. M. S. de Ricci, étonnamment informé sur tout ce qui se rapporte de près ou de loin à la papyrologie, fournit dans ses articles une mine inépuisable à ceux qui s'intéressent à cette question.

Parmi les études très spécialisées qui intéressent la théologie plus directement, il faut signaler l'ensemble des travaux philologiques sur les papyrus, publiés ces dernières années[1] et dont il convient peut-être de rappeler en première ligne, la *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemær Zeit*, que M. Edwin Mayser a fait paraître, en premier fascicule en 1898. M. Crönert publiera, paraît-il, en 1905, à Göttingue, un nouveau dictionnaire grec où, pour la première fois, seront réunis et classés les nombreux mots et acceptions nouvelles de mots anciens que fournissent les papyrus et les inscriptions. Les papyrus offrent une source d'information très riche pour l'étude de la κοινή ; ils sont de précieux auxiliaires pour la philologie sacrée en apportant des renseignements extrêmement instructifs sur le développement et la forme de la langue grecque que nous trouvons dans les LXX et le Nouveau Testament. On connaît à cet égard la thèse, aujourd'hui généralement approuvée[2], du professeur Deissman, de Heidelberg. M. Hohlwein[3] résume ainsi les conclusions du philologue allemand : « Les papyrus démontrent à l'évidence que la version des LXX est un livre égyptien. De même que la bible de Luther est un livre allemand, non seulement à cause de la langue dans laquelle elle est rendue, mais encore parce qu'elle n'a pas pu ne pas s'imprégner de l'esprit et du génie de son célèbre traducteur, de même, la version des LXX est une « égyptianisation » de l'Ancien Testament et non pas une pure traduction grecque

[1] Voy. *Musée belge*, numéro d'avril-juillet 1903.

[2] *Revue des études grecques*, t. XV, p. 425.

[3] *Musée belge*, *loc. cit.*, p. 170 s.

de cet écrit. Les papyrus ont rendu possible une connaissance plus exacte des problèmes orthographiques et morphologiques posés à l'éditeur des textes bibliques ; il en est de même pour la syntaxe qui en reçoit de nombreux éclaircissements. La lexicologie des LXX et du Nouveau Testament a beaucoup profité des nouvelles découvertes. On peut maintenant constater combien était exagérée l'opinion d'après laquelle le christianisme, n'ayant pu se contenter des mots usuels, aurait dû créer de toutes pièces des termes nouveaux pour les nouvelles idées qu'il avait à exprimer. Une grande masse de soi-disant ἅπαξ εἰρημένα se retrouvent dans les papyrus avec le sens prétendûment *chrétien* ou *biblique* que leur avaient accordé les anciens éditeurs. »

Les papyrus ont donné un certain nombre de documents chrétiens qui pourront peut-être apporter quelque lumière à l'étude des premiers siècles de l'Eglise. M. C. Schmidt en a donné une liste que nous croyons complète dans l'*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 1900, p. 120-122 ; 1901, p. 539-544 ; 1903, p. 381-385.

Les textes plus particulièrement intéressants pour nous sont ceux qui se rapportent au Nouveau Testament, qui en donnent quelque fragment ou surtout qui sont de nature à nous instruire sur l'histoire de Jésus. Dans ce domaine, il faut le dire, les résultats n'ont pas encore réalisé tout ce qu'on aurait pu espérer ; les morceaux découverts sont malheureusement très mutilés et ne se composent que de quelques lignes. Voici d'abord les manuscrits ou plutôt les portions trop modestes de manuscrits du Nouveau Testament que MM. Grenfell et Hunt ont rapportés d'Oxyrhynchus[1] :

a) Une feuille de papyrus écrite des deux côtés dont un seul, le verso, est bien visible ; elle date du commencement du IVe siècle, probablement même du IIIe et contient Mat. I, 1-9 et les restes des versets 12 et 13 ; au recto, v. 14-20 et 23. Le texte a le même caractère que celui du Sinaïticus et du Vaticanus.

[1] Voir *The Oxyrhynchus Papyri*, Part I, 1898.

b) Une feuille de papyrus du ve ou du vi^e^ siècle, renfermant quatre versets de l'évangile de Marc, au verso, chap. X, 50, 51, au recto, XI, 11, 12. Le texte est de la même famille que l'Alexandrinus.

c) Une feuille de papyrus pliée en deux et renfermant sur le feuillet de gauche, au verso, Jean I, 23-31, au recto, v. 33-41 ; sur le feuillet de droite, au verso, Jean XX, 11-17, au recto, v. 19-25. Le texte est apparenté avec celui du Sinaïticus et les caractères onciaux, ronds, droits et de grandeur moyenne placent avec certitude le manuscrit au iiie siècle. Ce document est intéressant en ce qu'il nous apprend qu'à cette époque déjà on employait parfois, même avec le papyrus, non pas la forme du rouleau, mais celle du livre. De plus, la manière dont le livre était fait est fort curieuse : une feuille était pliée en deux de façon à donner quatre pages et l'on posait simplement les feuilles les unes sur les autres ; de sorte que, dans le cas particulier, ce livre en papyrus, s'il a renfermé seulement le quatrième évangile, doit avoir été composé de 25 feuilles environ.

d) Les sept premiers versets du premier chapitre de l'épître aux Romains, fragment d'un vieux rouleau de papyrus dont un écolier s'est servi plus tard pour tracer, en guise d'exercice d'écriture, les versets en question. Ils datent sûrement de la première moitié du ive siècle.

Le bulletin papyrologique de la *Revue des études grecques* (1903, p. 124) signale la découverte faite récemment à Damas d'une quantité considérable de fragments grecs, latins, syriaques, arméniens, hébraïques et arabes parmi lesquels quelques-uns renferment des passages du Nouveau Testament ; ces derniers dateraient des ve, ive et même iiie siècles. Il paraît que le sultan a fait cadeau de ces manuscrits à l'Allemagne en 1900, à l'occasion de Noël. (Voir dans la *Christliche Welt*, un article de von Soden : *Ein Weinachtsgeschenk des Sultans an die deutsche Wissenschaft.*)

Parmi les papyrus relatifs au Nouveau Testament, il existe quelques fragments dont l'étude offre le plus haut intérêt. Tel est, par exemple, celui que l'on désigne par le nom de

« protévangile du Fayoum » et qui a donné lieu à d'assez vives discussions entre savants. Il a été découvert dans la collection de l'archiduc Rainer[1] par Bickell en 1885; il comprend sept lignes qui renferment un texte parallèle à Matthieu XXVI, 31-34; Marc XIV, 27-30. La question à résoudre est celle du rapport du fragment avec les évangiles canoniques; Bickell n'a pas hésité, avec d'autres, à voir dans le papyrus le reste d'un très ancien ouvrage qui aurait servi de source aux livres de Matthieu et de Marc. Cette conclusion est contestée et contestable[2]. Nous espérons présenter un exposé plus complet de ce problème dans un article ultérieur et nous ne nous y arrêtons pas davantage ici. Nous en dirons autant d'un autre fragment plus intéressant encore, celui que MM. Grenfell et Hunt ont découvert à Oxyrhynchus en 1896 et qu'ils ont nommé Λόγια Ἰησοῦ[3]. C'est une feuille de papyrus dont le bas est déchiré, mais qui contient encore 21 lignes d'écriture de chaque côté. Les premiers éditeurs du manuscrit en placent l'origine entre l'an 150 et 300. C'est une série de paroles mises dans la bouche de Jésus et commençant ainsi : λέγει Ἰησοῦς; le fragment renferme huit de ces paroles, mais il a dû appartenir à un ouvrage complet. Pendant l'hiver 1902-1903, les deux explorateurs anglais ont encore déterré à Oxyrhynchus un fragment de papyrus qui devait aussi faire partie d'une collection de λόγια Ἰησου; il comprend six paroles du Maître. Le texte est d'une lecture difficile; il commence par une sorte d'introduction : « Les paroles que Jésus, le Seigneur vivant, dit à deux de ses disciples. » Le manuscrit daterait du second siècle[4]. Ces Λόγια sont-ils les restes de quelque évangile non-canonique comme le supposent quelques-uns, ou formaient-ils des ouvrages *sui generis* ne don-

[1] Cette même collection a donné quatre courts fragments de manuscrits onciaux du Nouveau Testament du Ve, VIe et VIIe siècles. Cf. Grégory, Prolégomènes à la VIIIe éd. maj. de Tischend. 1894, p. 450.

[2] Voir cette revue-ci, années 1885, p. 425 et suiv., et 1886, p. 294 et suiv.

[3] Voir Grenfell and Hunt, *Λόγια ΙΗΣΟΥ Sayings of Our Lord*, Londres 1897. — Comp. ici-même, année 1898, p. 74 à 84 : *Les nouvelles paroles de Jésus*, par H. Trabaud.

[4] Voir l'article de fond du *Daily Telegraph* du 25 décembre 1903.

nant que des sentences de Jésus ? Il serait certainement intéressant et utile de le savoir.

Tel est l'aperçu général qu'on peut aujourd'hui tracer des travaux des papyrologues, au moins en ce qui concerne leur contribution à l'étude du texte du Nouveau Testament et à celle de la littérature chrétienne des premiers siècles. Si cet apport nouveau ne donne pas tout ce qu'on eût souhaité, il faut déjà se réjouir de ce qu'il nous fournit et chercher à en déterminer la valeur historique.

Nous ne voulons pas clore ces lignes sans exprimer ici toute notre gratitude aux savants pères bollandistes qui ont mis et mettent encore, avec la plus grande amabilité, leur magnifique bibliothèque à notre disposition. C'est à leur bienveillance que nous devons d'avoir pu prendre connaissance des publications que nous signalons dans les pages qui précèdent et nous mettre au courant des faits que nous rapportons.

Bruxelles, avril 1904.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Bernouilli — Méthode scientifique et méthode ecclésiastique en théologie[1].

L'ouvrage dont nous voudrions entretenir les lecteurs de cette Revue a paru il y a sept ans déjà ; cependant les questions traitées, la thèse défendue par l'auteur sont loin d'avoir perdu de leur importance, et même de leur actualité.

Ceux qui suivent d'un peu près le mouvement théologique chez nos voisins d'outre-Rhin, qui ont, en particulier, assisté aux discussions soulevées par le livre de Harnack, *Das Wesen des Christentums*, savent que depuis longtemps un fossé se creuse entre la science théologique et la foi de l'Eglise[2]. Cet état de choses remonte au dix-huitième siècle, à l'époque de l' « Aufklärung. » Au commencement du siècle passé, au moment où la pensée hégélienne remplissait d'enthousiasme et frappait d'aveuglement les meilleurs esprits, il parut s'apaiser, mais il se manifesta aggravé en 1835, à l'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss, de la *Théologie de l'Ancien Testament* de Vatke, et de l'*Etude sur les Pastorales* de Baur, et dès lors il n'a plus quitté le domaine où s'agitent et se heurtent les intérêts de la science et ceux de la foi. Si la science réclame la liberté et ne s'édifie que dans la liberté, quelle doit être son attitude en présence de l'Eglise qui ne permet pas au savoir de franchir les limites qu'elle lui impose ? Quelle place fera-t-on dans l'Eglise à une théologie qui ne s'inspire que de

[1] *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie.* Ein encyclopädischer Versuch von C.-A. Bernouilli, Privat-docent in Basel, Fribourg en Brisgau, chez Mohr, 1897.

[2] Voir : *Kritik und Christentum* par Martin Finckh, 1898, p. 1-10.

l'objet de son étude et nullement des considérations dogmatiques ou pratiques que réclame la foi ecclésiastique ? Autrefois, lorsque l'Eglise régnait en maîtresse, elle supprimait, par la prison ou le bûcher, les partisans trop zélés de la libre recherche. Mais aujourd'hui, cela n'est plus possible, car l'Eglise n'est plus la dominatrice des peuples, et la science a acquis un prestige aussi grand dans certains milieux que celui dont l'Eglise a joui au temps de sa suprématie. Faudra-t-il laisser vivre côte à côte ces sœurs ennemies, ou cherchera-t-on à leur faire rabattre à chacune un peu de leurs prétentions? Une solution est-elle possible, et, si oui, laquelle ?

Ces questions préoccupent à l'heure actuelle tous les théologiens qui ont encore un sens pour la vie ecclésiastique, et qui ne voudraient nullement rompre avec elle comme on le leur conseille de divers côtés. Ce sont elles qui ont inspiré à M. Bernouilli l'ouvrage dont nous voudrions parler maintenant.

Après avoir, dans une introduction de quelques pages, exposé la situation actuelle telle qu'elle résulte des besoins ecclésiastiques et des espérances scientifiques nourries par les recherches sur le terrain de la critique et de l'histoire des religions, l'auteur cherche à caractériser, dans un premier chapitre, le développement de la théologie scientifique. Il dit tout d'abord quelle a été l'œuvre de Hegel, son effort de comprendre dialectiquement la religion, et son désintéressement complet de l'Eglise et de la vie ecclésiastique. « Pour Hegel, religion et église se présentaient dans l'opposition de la théorie à la pratique ; cela se voit plus clairement encore si l'on considère la différence établie par lui entre l'étude scientifique de la religion et la doctrine ecclésiastique. L'essence de la théorie de la religion est, d'après Hegel, l'observation, non l'exposition doctrinale, comme pour la doctrine ecclésiastique (p. 13). Hegel a entrevu ce qui fait encore aujourd'hui et pour tous les temps l'essence du théologien scientifique : observer tout en participant en une certaine mesure à l'objet étudié (p. 14).

Cela explique pourquoi ce sont précisément des disciples de Hegel qui ont jeté les premières assises de la théologie scientifique : Vatke, Strauss, Rothe, Baur, ont les premiers donné le signal de l'affranchissement de toute présupposition doctrinale dans le triple domaine de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament et de l'Histoire de l'Eglise.

Ces considérations générales sur les origines de la théologie scientifique données, l'auteur passe en revue les trois disciplines

susmentionnées, depuis leur naissance jusqu'au moment où elles se sont libérées du joug de l'Eglise. Cette rapide et intéressante enquête a pour but de prouver qu'il existe une science indépendante de toute présupposition ou de tout intérêt ecclésiastique. « La recherche théologique s'est affranchie pour toujours de tout lien ecclésiastique. Jadis l'Eglise a écrit elle-même son histoire et même sa préhistoire, aujourd'hui c'est la science qui les écrit » (p. 67).

Afin de fortifier sa thèse, M. Bernouilli étudie diverses publications, celle de Meinhold sur les *Débuts de la religion et de l'histoire israélites*, celle de J. Weiss sur *L'imitation de Christ et la prédication du temps présent*, celle de Harnack sur *Le Christianisme et l'histoire*, publications issues de conférences données par les savants dont nous venons de rappeler les noms, et destinées à vulgariser les résultats acquis par les recherches scientifiques.

Bernouilli croit que c'est là un genre faux, parce qu'il ne satisfait ni les exigences de la foi ni celles de la science. « Tous les essais de vulgarisation, dit-il, faits jusqu'ici, doivent être considérés comme manqués » (p. 68).

Comme toute autre science, la théologie scientifique a à étudier son objet, et pour cela se sert de l'analyse jusqu'à ce que l'objet lui apparaisse dans toute sa réalité. Elle ne pose pas de barrières à ses recherches, ni de fin à ses investigations ; elle n'est point surprise de voir ses résultats changer chaque jour, au contraire, elle voit dans ce changement incessant la preuve de sa vitalité scientifique (p. 87).

La théologie scientifique devra se soumettre aux règles de la science historique, prendre la forme de l'histoire, parce que son objet, la religion, est une histoire. Jusqu'ici on n'a pas assez considéré de près ce fait, et il n'y a guère que quelques savants, Lagarde, Overbeck, Wellhausen, Duhm, dont l'auteur chante les mérites, qui aient pris au sérieux cette définition de la religion et compris les conséquences qu'elle renferme pour la théologie.

Ces considérations aboutissent à cinq thèses que l'on me permettra de reproduire ici (p. 106 sq.).

1° En tant que science, la théologie est l'historiographie réaliste de la religion. Comme toute autre science moderne, elle est exclusivement analytique et synthétique.

2° L'objet de son étude est le christianisme et sa préhistoire, donc l'histoire de la religion de l'Ancien Testament, l'histoire du Chris-

tianisme primitif, et l'histoire de l'Eglise chrétienne. En principe, toutes les autres religions ont absolument les mêmes droits ; la préférence donnée au christianisme n'est pas fondée dans notre amour pour lui, lequel n'a rien à faire ici, mais dans le fait qu'il possède l'histoire la plus riche et la plus accessible à nos investigations. Partout on peut observer dans leurs ressorts secrets et leurs rapports réciproques les deux formes de la religion, la forme individuelle (prophète), et la forme sociale (église). La théologie scientifique reportera cette distinction entre prophètes et laïques à d'autres religions dont elle aura à s'occuper.

3° Pour accomplir sa tâche et atteindre son but, la théologie scientifique se sert d'une triple technique : la philologique qui lui apprend à lire les sources ; l'historique qui lui permet de comprendre les faits transmis par ces sources ; la systématique au moyen de laquelle elle soumet à divers points de vue la matière acquise et cherche à la rendre intelligible.

4° La théologie scientifique s'édifie sur la base de la foi, rapport réel avec l'au-delà, certitude que le monde est conduit par un Dieu vivant, personnel et libre, qui, par ses révélations à des prophètes a pris l'initiative et la direction de ses relations avec les hommes. La théologie scientifique a pour mission de rechercher dans l'histoire du monde les pures pensées de Dieu, lesquelles ne se laisseront jamais nettement constater, vu que les impulsions supraterrestres sont dissimulées sous la superficie des événements.

5° La théologie scientifique s'est complètement affranchie de toute obligation ecclésiastique. La Bible et l'Eglise n'ont de valeur pour elle que comme objets d'étude. Indépendante de la théologie ecclésiastique, elle vit en paix à côté d'elle.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur étudie la théologie ecclésiastique telle qu'elle s'est développée depuis Schleiermacher, soit dans l'école de la conciliation, soit dans la théologie libérale, soit chez Ritschl et ses disciples. Il y aurait beaucoup de choses fort intéressantes à relever dans ce chapitre, surtout les pages consacrées à Schleiermacher et à l'évolution qui a fait du romantique puissant des « Discours sur la Religion, » le génial créateur de la dogmatique ecclésiastique, en tant que système des expériences religieuses. Mais nous ne pouvons nous arrêter à cela. Ce qui nous intéresse ici, c'est la thèse soutenue par l'auteur, et pour la faire ressortir avec netteté, il nous suffira de transcrire ici les

cinq propositions en quelque sorte opposées à celles par lesquelles il a résumé les développements de la première partie :

1° La théologie, en tant qu'organe ecclésiastique, est une science au sein des limites tracées par elle-même. Elle a pour tâche de former la doctrine (dogmatique et morale) et de la communiquer (théologie pratique). Sa méthode est l'induction et la déduction.

2° L'objet de la théologie ecclésiastique est moins la recherche que l'application pratique ; même lorsqu'elle procède théoriquement, elle poursuit toujours un but pratique. Elle étudie, non pour savoir, mais pour agir. Elle repose sur quelques vérités dogmatiques fondamentales ; elle n'a pas de scrupules historiques ; elle veut rester pieuse et rendre pieux.

3° La théologie ecclésiastique n'est pas une discipline secrète, pour les gens du métier seulement. Le protestant ecclésiastique est intéressé théologiquement à un haut degré ; la théologie de son église doit lui être accessible ; il a le droit de la contrôler ; car en tant qu'organe ecclésiastique, elle ne doit rien affirmer de contraire aux idées officielles de l'Eglise. Veut-elle introduire des nouveautés, elle doit les justifier d'après les principes de l'Eglise. Les laïques et les fonctionnaires ecclésiastiques sont liés dans leurs sensations[1]. Le théologien met sa science à un certain niveau, accessible à tous, et le public doit s'élever à ce niveau.

4° La théologie ecclésiastique, en tant qu'évangélique, exige de ses serviteurs une vie intérieure personnelle et libre. Seulement elle se garde de donner un espace trop grand à ces expériences. Des personnalités créatrices ou trop critiques pourraient porter atteinte à son travail.

Elle est une science niveleuse, non individuelle ; elle exige du théologien, du pasteur, un certain sacrifice de leurs talents en faveur de la communauté, même une limitation de leur culture personnelle. Ils doivent croire comme elle l'exige et ne manifester leur conviction personnelle que pour donner de la vie à la doctrine ecclésiastique objective.

5° Cette « catholicisation » partielle de la notion d'Eglise, la théologie ecclésiastique la compense par un contact de principe avec l'étude historique faite par la théologie scientifique, contact qu'elle ne laisse pas rétablir par l'individu, mais qu'elle réalise elle-même[2]. C'est ainsi qu'elle règle au mieux la doctrine et le culte

[1] C'est à dire qu'ils les doivent exprimer dans un langage approuvé par l'Eglise.

[2] Autrement dit : le théologien ecclésiastique n'est pas libre de tirer des travaux

en ce qu'elle choisit tout ce qui semble contribuer aux progrès de la vie de l'Eglise et écarte tout ce qui paraît lui porter atteinte.

Il résulte de là que la science théologique et la théologie ecclésiastique poursuivent des buts différents et emploient des méthodes différentes. Pour se constituer, l'Eglise a besoin d'un certain groupe de faits qu'elle ne saurait mettre, ou laisser mettre, en doute sans se suicider. La science théologique ne connaît pas de ces restrictions. Dès lors, le plus simple est de les séparer l'une de l'autre, de laisser chacune suivre sa voie, obéir à ses principes et à ses aspirations. Ce n'est qu'en opérant cette scission que la théologie scientifique et la théologie ecclésiastique pourront vivre en paix, et qu'on évitera ces conflits douloureux qui deviennent de plus en plus fréquents entre la libre recherche et la foi de l'Eglise.

J'ai lu l'ouvrage de Bernouilli avec beaucoup de plaisir. Très mesuré de ton, à part quelques paroles amères contre Strauss et une saillie ironique contre Harnack, nullement conçu dans un esprit d'hostilité contre la religion, il soulève des questions et pose des problèmes qui agitent à cette heure beaucoup d'esprits ; mais il ne m'a pas convaincu, car je ne crois pas que le conflit s'apaisera lorsque la solution proposée par Bernouilli sera devenue une réalité.

Il n'entre pas dans mon propos de dire tout au long pourquoi je ne partage pas l'opinion de l'auteur ; je me bornerai à quelques remarques générales.

Bernouilli veut que le théologien scientifique soit un croyant ; c'est très bien ; mais quelle espèce de croyant ? Toute foi prend nécessairement une forme, et se rattache à un type connu, à moins que le théologien ne veuille être à lui-même son révélateur et son prophète. La foi au Dieu vivant que demande Bernouilli me paraît une des caractéristiques de la foi chrétienne et dès lors, comme le théologien scientifique sera tenu de s'arrêter devant ce fait, de le proclamer, de le mettre en lumière, je ne vois pas pourquoi l'Eglise, qui n'est au fond que la mise en commun des énergies de la foi, ne pourrait point profiter des travaux de ce savant tout en respectant sa liberté. Il ne peut pas y avoir de science religieuse désintéressée, encore moins celle qui touche aux origines du christianisme, c'est-à-dire au point où le Dieu vivant s'est manifesté au monde d'une manière exceptionnelle. Au fond, sous la thèse de

de ses collègues scientifiques toutes les conséquences qui en découlent, mais il doit règler son choix d'après la volonté de l'Eglise.

Bernouilli on entend retentir la fameuse proposition de Lessing : « Les faits historiques ne peuvent être les porteurs de vérités rationnelles. »

Mais Bernouilli est loin de vouloir une séparation complète entre les deux théologies. Dans la conclusion de son ouvrage, qui me paraît renfermer la réfutation de sa thèse, il demande que les deux théologies soient représentées dans la même faculté ou tout au moins à la même Université, et que la théologie ecclésiastique retravaille les résultats des recherches de l'autre théologie. Ici je ne comprends plus ; car ou bien les théologiens ecclésiastiques se contenteront d'une connaissance superficielle de ces résultats scientifiques, et cela ne contribuera qu'à troubler leurs notions et à les enliser davantage, ou bien ils devront être à la hauteur des travaux de leurs confrères pour pouvoir faire une judicieuse application des résultats acquis, et l'on se retrouve en présence du même conflit entre la libre recherche et la foi de l'Eglise. Dès lors je ne vois pas pourquoi le théologien scientifique ne ferait pas l'application pratique lui-même, et il y sera d'autant plus poussé qu'il sera un homme de foi comme le veut Bernouilli.

Qu'il puisse y avoir des conflits entre la foi du savant et celle du laïque, c'est possible ; cela montre seulement que la foi du laïque doit se développer, que les formules ecclésiastiques ont besoin de se modifier pour laisser mieux circuler l'air et la lumière dans tout l'organisme ; d'autre part, le savant, s'il est un homme de foi, sera respectueux de la foi de ceux qui sont moins éclairés que lui, et il le fera d'autant plus volontiers s'il sait vraiment que la foi vaut mieux que le savoir.

L. Perriraz.

Groningue, mai 1904.

PHILOSOPHIE

Henri Miéville. — La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse [1].

Sous ce titre M. H. Miéville a présenté à la faculté de théologie de l'église libre vaudoise une thèse très intéressante et qui comble une lacune regrettable. M. Renouvier en effet a révolutionné sur

[1] Imprimerie Pache-Varidel, Lausanne 1902.

plus d'un point la théologie de langue française et nous manquions d'un travail systématique sur le néo-criticisme envisagé dans ses rapports avec la philosophie religieuse.

L'effort tenté par M. Miéville a été considérable, car la tâche entreprise était difficile : déterminer les positions relatives de Kant et de Renouvier, discerner chez ce dernier les principaux courants d'une pensée qui sans cesse s'est ressaisie et éprouvée au cours de longues années ; distinguer la philosophie du maître de celle de ses disciples ; intervenir dans les débats actuels que soulève le néo-criticisme et par là-même trancher sur plus d'un point des problèmes qui exigent une connaissance et une pratique familière des hautes mathématiques ; envisager enfin toutes ces questions sous un angle religieux ; c'était là une étude ardue et complexe et dont M. Miéville a surmonté presque complètement l'extrême difficulté.

Autant que nous en pouvons juger, l'exposé de la pensée de M. Renouvier est exact et la critique en est judicieuse.

Une première partie traite de la logique générale et de la théorie de la certitude chez M. Renouvier. Elle nous donne d'une façon intelligente mais peut-être trop succincte les principes généraux de la philosophie néo-criticiste dans la mesure où ils éclairent le problème religieux que M. Miéville a spécialement en vue.

En ce qui concerne la logique générale tout d'abord, M. Miéville montre fort bien que M. Renouvier, en adoptant les thèses kantiennes de la connaissance à l'exception du noumène, s'est engagé plus loin que Kant dans une impasse infranchissable. « La réciprocité du sujet et de l'objet n'a qu'une portée logique dans la doctrine kantienne de l'idéalisme transcendental et signifie que les choses s'adaptent exactement aux lois de l'entendement et de la sensibilité pour former le phénomène tandis que par le rejet du noumène, elle prend chez M. Renouvier un sens ontologique qui la rend inintelligible : le sujet devient objet et l'objet sujet, la chose devient pensée et la pensée chose » (p. 67).

Pénétrant plus avant dans ce problème, M. Miéville examine s'il existe réellement des phénomènes au sens néo-criticiste du mot. Il est ainsi amené à étudier la loi du nombre telle que l'emploie M. Renouvier et la façon dont celui-ci comprend les lois scientifiques et la réalité.

Sur la critique de la loi du nombre nous avons quelques remarques à présenter.

M. Miéville tout d'abord paraît adopter certaines définitions posées par M. Renouvier et qui cependant ne sont pas exactes. Pour justifier, par exemple, sa conception mathématique du passage à la limite, M. Renouvier définit le cercle comme la figure-limite d'un polygone dont on ferait croître indéfiniment le nombre des côtés (p. 75). Or l'analyse mathématique n'admet pas une définition semblable. Pour elle la circonférence est un lieu de points également distants d'un point fixe appelé centre. La longueur de la circonférence est représentée par le nombre π qui comme le nombre e jouit de propriétés parfaitement définies. De la définition même du nombre π il résulte le fait suivant : quelque soit le procédé de mesure employé (comparaison de la circonférence avec les côtés d'un polygone ou emploi de séries trigonométriques) il n'existe aucune unité de longueur prise sur une droite qui soit commensurable avec le nombre π. Mais ce fait prouve simplement que le nombre π est transcendant et non algébrique ; il ne saurait être invoqué comme le fait M. Renouvier, pour atténuer la rigueur de l'analyse mathématique.

M. Miéville n'a également pas assez insisté sur la distinction qui existe entre l'infini et l'indéfini (p. 72). L'indéfini mathématique n'a jamais que nous sachions le sens que M. Renouvier lui attribue. Indéfini a le sens précis et unique de ce qui n'est pas défini. Une intégrale indéfinie est par exemple une intégrale dont les limites d'intégration ne sont pas fixées. Une série mathématique ne peut être que finie ou infinie, suivant que le nombre de ses termes est limité ou illimité. Elle ne peut être en aucun cas indéfinie au sens où l'entend M. Renouvier. Aussi bien, comme le remarque fort justement M. Miéville (p. 79), est-ce grâce à la confusion qu'éveille ce terme que M. Renouvier paraît justifier ses théories finitistes sans être pour cela en désaccord avec les exigences de l'analyse mathématique.

La définition que M. Miéville donne des infinis mathématiques reste obscure et confuse. L'on ne voit pas de quelles quantités et de quelles limites il parle à ce propos. « Ce sont des rapports, dit-il en parlant des infinis mathématiques, mais ce qui importe dans leur définition, ce sont moins les termes qui constituent le rapport que sa limite. L'un des termes est de sa nature variable, l'autre peut être considéré comme fixe et cela relativement encore, car la quantité donnée qui sert de limite est une fiction commode ; sitôt posée, elle peut être remplacée par une autre plus petite ou

plus grande » (p. 74). Ce passage reste obscur. Pour le rendre clair il eût fallu, nous semble-t-il, dire ce qui suit. Les infinis mathématiques sont des quantités essentiellement variables, qui tendent vers zéro ou l'infini. « Une quantité constante, aussi petite qu'on la suppose, n'est pas un infiniment petit[1]. » Pour savoir maintenant si la quantité envisagée tend vers 0 ou vers l'infini, que fait le mathématicien? Il examine si cette quantité variable peut devenir plus petite ou plus grande que toute quantité donnée ε ou N. Au lieu donc de mettre directement en rapport la variable et les limites fixes zero ou l'infini, il emploie comme limites auxiliaires des quantités données que la variable dépasse incessamment et qui sitôt posées peuvent être remplacées par une autre plus petite ou plus grande, suivant que la variable tend vers zéro ou vers l'infini. Les infinis mathématiques sont donc définis par la limite d'un rapport. La question de savoir comment la variable atteint les limites zéro ou l'infini est hors de cause, puisque par définition ces limites sont atteintes, lorsque la quantité envisagée est devenue plus grande ou plus petite que toute quantité donnée. Les notions de continuité, de limite, d'infiniment petit ou d'infiniment grand reçoivent en mathématiques un sens clair et rigoureux, et c'est déjà aborder la philosophie des sciences que de vérifier dans quelle mesure ces notions s'accordent avec les données de l'intuition sensible.

Le nombre infini conçu comme le terme dernier de la série des nombres entiers est contradictoire et ne se justifie à aucun point de vue; mais il ne s'ensuit pas que les infinis de l'analyse mathématique puissent se ramener à des indéfinis tels que les comprend M. Renouvier, c'est-à-dire à des quantités variables qui trouvent dans le nombre entier ou fractionnaire leur signification dernière. « Une variable, dit M. Renouvier, est donc composée de la somme d'un nombre indéfini de fois de ses parties aliquotes indéfiniment petites et constantes[2]. » Or infini en analyse mathématique se dit d'une quantité qui dépasse toute limite, si grande soit-elle, ou qui atteint toute limite, si petite soit-elle, zéro y compris. La question de savoir si le zéro de l'analyse doit être distingué du zéro arithmétique ou absolu est déjà d'une portée philosophique et n'intéresse pas la rigueur des raisonnements mathématiques. Les infiniment grands ou petits de l'analyse sont donc distincts des

[1] Goursat : *Cours d'analyse*, tome I, page 21.

[2] *Essais de critique générale : Logique*, Tome I, p. 375.

nombres entiers ou fractionnaires; mais ils restent parfaitement définis comme le nombre π ou e ; ils ne renferment pas de contradiction, et ne peuvent servir au philosophe pour préjuger de la réalité.

Pour que la loi du nombre pût nous renseigner sur la nature du réel, il faudrait, comme le montre fort bien M. Miéville, que celui-ci constituât par lui-même un nombre. La démonstration de cette thèse vient échouer devant la continuité de l'espace et du temps (p. 89).

Le nombre n'est pas une détermination intrinsèque de la durée et de l'étendue. Tout nombre suppose une élaboration complexe que l'esprit fait au contact de la réalité (p. 95).

La conception néo-criticiste de la science soulève des difficultés analogues. Les lois scientifiques sont conçues par M. Renouvier à la fois comme étant abstraites et identiques au réel, comme contingentes, puisqu'elles s'imposent comme un fait, et cependant comme nécessaires (p. 97 et ss.).

L'explication des catégories reste de même peu satisfaisante (p. 101 et sq.). Au point de vue même où se place M. Renouvier, la conciliation tentée entre l'intelligible et le réel avorte; la synthèse totale des phénomènes reste impossible à effectuer (p. 114) sans que le monadisme et la théorie de l'harmonie préétablie nous permettent de faire tomber les contradictions qu'elle soulève (p. 119 et sq).

Cet aperçu, comme le montre fort bien M. Miéville, nous amène aux conclusions suivantes. Pour expliquer la réalité M. Renouvier s'est vu sans cesse obligé d'élargir sa notion du phénomène jusqu'à la rendre contradictoire; la loi du nombre et le principe de contradiction sont donc impuissants à nous renseigner sur le réel.

Après la logique générale, M. Miéville expose la théorie de la certitude dont M. Renouvier s'est fortement préoccupé. L'évidence ne peut revêtir un caractère impersonnel. La contradiction des systèmes philosophiques comme aussi l'impossibilité du consentement universel sont là pour le prouver. Et cependant le pyrrhonisme se retourne contre lui-même, puisqu'il implique une affirmation tenue pour vraie. Qu'est-ce à dire sinon que la certitude implique la croyance et repose sur un acte moral et libre. La liberté si violemment attaquée se laisse défendre cependant (p. 135 et sq.). La certitude ainsi comprise comportera quatre affirmations: réalité de la conscience, réalité du monde, réalité d'autres individus existant pour soi et enfin conformité des lois de la

conscience (nombre, étendue, etc.) et de celles du monde pour soi.

Comme le remarque judicieusement M. Miéville, les conclusions que M. Renouvier tire du principe de la certitude sont en contradiction avec sa logique générale et dépassent les prémisses posées. L'on ne saurait de ce principe tirer l'affirmation que l'intelligible soit tout le réel, et que la loi du nombre telle que la comprend M. Renouvier s'applique exactement aux phénomènes (p. 154). De plus, et ceci est grave, l'identité des lois de la pensée et de la nature est compromise par la liberté, et pour maintenir à cette dernière quelque réalité, il faut à tout prix les distinguer. « Par sa logique le néocriticisme regarde plutôt vers le passé et retourne parfois au delà de Kant ; par son analyse profonde du rôle de la volonté dans la connaissance et de son influence sur les déterminations intellectuelles, il dépasse le kantisme et ouvre une voie nouvelle où il sera difficile, croyons-nous, de ne pas s'engager après lui (p. 160).

Mais « la philosophie n'a pas épuisé son rôle, lorsqu'elle a défini les conditions de l'affirmation rationnelle et lorsqu'au nombre de ces conditions elle a reconnu la présence d'un principe moral inhérent à tout jugement. » — « Au delà s'ouvre un champ nouveau, celui des probabilités morales » (p. 161), qui confine à celui des affirmations religieuses. Trois postulats se présentent dans cet ordre de choses : la liberté, condition de la vie morale ; l'immortalité, suite logique et morale de l'existence présente ; la Divinité, garantie du règne des fins ou du Bien.

La croyance en Dieu se présente pour M. Renouvier sous deux formes : philosophique et religieuse (p. 179). La première implique seulement l'existence d'un ordre moral réel enveloppant et dominant l'expérience, sans affirmer le monothéisme ou le polythéisme. La deuxième porte sur les attributs personnels de Dieu et par là fait appel aux notions numériques et aux catégories du temps et de l'espace.

A ce point de vue, et le monothéisme admis, Dieu ne saurait être conçu comme infini et absolu. Infini, Dieu aurait eu des états successifs de conscience en nombre infini, ce qui est contradictoire. Absolu, Dieu ne serait plus personnel, car les facultés (intelligence, volonté, sentiment), qui constituent la personnalité impliquent la limitation. Dieu a donc commencé dans le temps et dans l'espace. « Il aura la perfection de moralité, de bonté et de

justice, et celle-là n'implique point contradiction. Il jouira de sa vie, possédera ses puissances, projettera ses actes avec une portée d'expérience et d'intelligence incomparable, aussi supérieur à tout ce qui est de nous qu'on voudra le concevoir » (p. 178). Cela étant, il est possible de donner un sens aux croyances religieuses dans ce qu'elles ont de légitime, au christianisme en particulier. Le miracle doit être abandonné, mais non la croyance à la providence, c'est-à-dire à l'action de Dieu se manifestant dans l'homme et par là dans l'histoire. Les doctrines du péché et de la grâce se ramènent à l'idée générale « d'un secours divin qui s'offre pour porter au changement de conduite et des sanctions qui s'y appliqueront après qu'il aura été accompli » (p. 188).

Dans les ouvrages postérieurs aux *Essais*, M. Renouvier évolue, en ce sens qu'il effectue « un déplacement de frontière entre les domaines respectifs de la croyance philosophique et de la croyance religieuse. La première élargit son domaine et accorde droit de cité à certaines propositions qu'un précédent classement avait attribuées à la seconde : ce sont l'affirmation de la personnalité et de l'unité de Dieu, celle de la création, enfin certaines hypothèses sur l'origine et la nature du mal dans le monde » (p. 192).

Pour comprendre la création de l'univers et la rattacher au créateur il faut, selon M. Renouvier, concevoir Dieu non comme infini, mais comme le commencement premier de toutes choses et créant dès sa naissance. Dieu et le temps sont contemporains ; la question « d'un avant ne peut se poser, car elle n'a aucun sens. Dieu nous apparaît donc comme un absolu relatif personnel. M. Renouvier estime le personnalisme auquel il aboutit, inconciliable avec l'évolutionnisme » (p. 198 et sq.). Reste le problème du mal. Sa nature est d'origine morale ; il nous apparaît comme la conséquence d'un acte de liberté ; pour comprendre l'état actuel de l'univers il faut considérer la chute morale de l'humanité comme ayant eu lieu antérieurement à l'existence de ce monde et comme ayant amené l'état de nébuleuse d'où celui-ci est sorti (p. 206).

Que valent selon M. Miéville les affirmations de M. Renouvier dans le domaine religieux ? Postuler Dieu comme principe d'harmonie, c'est abandonner le postulat de la discontinuité pour une idée qui lui est hétérogène. Voir en Dieu le commencement premier de tout phénomène, c'est sortir de la catégorie du temps où Dieu devait rester enfermé et rendre inutile son intervention comme

créateur, puisque des commencements absolus sont possibles. De plus le rapport entre la croyance religieuse et la croyance morale, base de la première, ne se justifie pas, car celle-ci n'est pas plus rationnelle que celle-là. C'est par une expérience et non par des spéculations que la foi saisit son objet. Les éléments de cette expérience sont divers (opposition du bien et du mal, etc.). Quant à son expression théorique, M. Miéville se refuse à juste titre à penser que tout le réel soit intelligible. Dieu par conséquent peut être infini et absolu en ce sens que, réalité suprême, il déborde les cadres de notre entendement, et cela sans perdre son caractère de personnalité. Dieu n'est pas un esprit ou une personne meilleure que d'autres, mais c'est l'Esprit et la Personne (p. 246). Il n'est pas vrai non plus que Dieu ne puisse être éternel. « Le néo-criticisme n'a pas prouvé que l'idée d'éternité soit contradictoire ; son argumentation repose sur deux postulats contestables : l'assimilation du temps à une somme de moments discontinus et l'assimilation de l'éternité à cette somme considérée comme finie » (p. 229). En résumé, poser le discontinu comme base de l'argumentation, c'est enlever au problème religieux sa signification véritable.

Toutes ces critiques très judicieuses s'adresseraient plutôt, nous semble-t-il, à une dogmatique chrétienne édifiée sur le néo-criticisme. En un sens, elles n'atteignent qu'indirectement M. Renouvier. L'expérience religieuse ne nous donne pas sous des attributs indiscutables l'être avec lequel elle entre en communion. Si nous avons bien compris la pensée de M. Renouvier, le problème religieux ne se pose pas pour lui uniquement sous l'angle chrétien. Pour lui, la question est la suivante : s'il existe un ou des êtres divins, comment concilier leur existence avec les données de la raison et de l'expérience. Il est certain qu'à ce point de vue de grosses difficultés subsistent. En présence même des contradictions que nous révèle la nature, il est possible de faire appel pour les comprendre à l'existence d'êtres divins qui auraient le monde pour théâtre de leurs luttes. Le polythéisme se justifie donc en quelque mesure. Et même, le monothéisme admis, les critiques de M. Renouvier subsistent pour une large part, au point de vue où il se place. Dieu reconnu comme infini et absolu, tout en restant personnel, il reste difficile à comprendre comment en lui la nécessité et la liberté se concilient. Comment, de même, Dieu tout en étant en dehors du temps et de l'espace peut-il agir dans le temps et dans l'espace ? L'anthropomorphisme traduit les aspirations de

la conscience religieuse vers un Dieu vivant, mais la raison et, en un sens, l'expérience y contredisent sans cesse. M. Miéville nous dit bien (p. 229) : « L'anthropomorphisme n'est recevable que comme un symbolisme. Expliquons-nous sur le sens de ce mot. Nous ne le prenons pas comme symbole d'agnosticisme. Le symbole n'est pas un voile, il est une révélation ; il ne signifie pas qu'on ne connaît pas, il signifie au contraire que l'on connaît. Nos idées et nos concepts ne sont que des symboles. » Fort bien, mais un grave problème subsiste. Le symbole reste toujours inadéquat à la réalité qu'il cherche à traduire et à exprimer. Comment alors choisir entre tous les symboles religieux existant et surtout comment légitimer, au point de vue de la connaissance, le choix qui aura été fait?

Ceci dit, nous sommes pleinement d'accord avec M. Miéville sur le fait que le néo-criticisme ne répond pas aux exigences de la conscience chrétienne, par les prémisses logiques qu'il pose, et M. Miéville a fait ressortir avec beaucoup de force et de profondeur les contradictions internes que la philosophie de M. Renouvier renferme. Son travail, très instructif à tous égards, dénote de grandes qualités comme penseur et dialecticien.

A. Reymond.

NÉCROLOGIE

Plusieurs de nos Facultés de théologie de la Suisse romande et, avec elles, le protestantisme de langue française tout entier ont fait en ce printemps de l'an 1904 des pertes très sensibles. Nos regrets sont d'autant plus vifs qu'aucun des hommes qui viennent de nous quitter n'était encore parvenu à un âge avancé, et que la mort, précédée pour tous d'une période d'infirmités plus ou moins graves, plus ou moins prolongées, n'a permis à aucun d'eux de donner la pleine mesure de ce qu'on semblait en droit d'attendre de lui. Nous ne pouvons songer, si tôt après leur départ, à rendre à chacun l'hommage qui lui est dû en appréciant son caractère, son talent, sa pensée, ses travaux. Il nous sera permis, tout au moins, à cette place, d'honorer leur mémoire en rappelant brièvement les principaux titres qu'ils ont, en qualité de théologiens, à notre respect et à notre reconnaissance.

Auguste Bernus nous a été repris le premier, le 31 mars, veille du vendredi saint, avant d'avoir accompli sa soixantième année. Avec lui disparaît, comme on l'a dit, un des hommes connaissant le mieux le seizième siècle protestant, spécialement celui de nos pays de langue française. « Que de choses il savait, qu'il était, pour ainsi dire, seul à savoir et qui sont à jamais perdues[1] ! » Digne disciple d'Herminjard, il reste un modèle d'érudition solide et précise et, ce qui n'y gâte rien, le type de l'érudit aussi aimable que modeste. Déjà sa thèse de candidat en théologie, élaborée pendant un séjour à Paris, était un coup de maître. Il est bien rare que nos Facultés

[1] Chronique suisse de la *Bibliothèque universelle* de juin 1904.

aient à enregistrer des *specimina eruditionis* d'une valeur aussi incontestée, aussi durable que le fut, ou plutôt que l'est encore, sa dissertation de 1869 sur « Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament » (complétée en 1882 par sa stupéfiante « Notice bibliographique sur Richard Simon »). Après ce début il pouvait sembler que ses études personnelles se tourneraient de préférence du côté de l'Ancien Testament. Mais de plus en plus elles se sont concentrées sur l'histoire du protestantisme, en particulier sur la biographie et la bibliographie des hommes des seizième et dix-septième siècles. Il a enrichi de ses contributions plusieurs de nos recueils savants et de nos périodiques français ou suisses. *L'Encyclopédie des sciences religieuses* a publié de lui une quinzaine d'articles qui, dans leur concision et leur exactitude, sont des modèles du genre. La plupart concernent des hébraïsants tels que Buxtorf, Carpzov, Eichhorn, Fagius, Hengstenberg, Hitzig, Hottinger, ou de célèbres imprimeurs : Elsevier, Estienne, Froben. A signaler aussi ceux qui traitent de la Bibliographie théologique et de l'Eglise française de Bâle dont il était alors l'un des pasteurs. Au reste, si l'on excepte les quelques pages consacrées à R. Simon, sa collaboration à ce recueil ne s'est pas étendue au-delà de la lettre *H*. Le *Bulletin historique et littéraire* de la Société de l'histoire du Protestantisme français perd en lui un de ses collaborateurs les plus distingués. C'est là qu'ont paru, d'abord, en 1888, la remarquable biographie du ministre Antoine de Chandieu d'après son journal autographe inédit, publiée à part l'année suivante ; un peu plus tard l'étude historique sur Pierre Ramus à Bâle ; un article sur « trois pasteurs échappés aux massacres de la Saint-Barthélemy » ; d'autres notices encore. Du *Chrétien évangélique* est extraite la belle reconstitution de la vie d' « un laïque du seizième siècle, Marc Perez, ancien de l'Eglise réformée d'Anvers » qui a paru ensuite (1895) augmentée d'un appendice. L'étude sur « Théodore de Bèze à Lausanne », qui est plus et mieux qu'une simple « étude » a figuré dans la *Liberté chrétienne* avant de reparaître, ornée des trois portraits du réformateur, dans un petit volume de

cent et quelques pages (1900)[1]. Son dernier opuscule, la notice sur « l'imprimerie à Lausanne au quinzième et au seizième siècles », avait vu le jour dans la *Gazette* de cette ville, à l'occasion d'une exposition du « Vieux Lausanne ». N'oublions pas de rappeler la préface, les notes et l'index dont il a enrichi en 1895 la seconde édition de la « Vie de Thomas Platter, » traduite de l'allemand par Ed. Fick, et les soins qu'il a voués avec amour et avec sa haute compétence à la confection du catalogue de la bibliothèque de la Faculté libre de Lausanne. N'oublions pas, surtout, la parfaite complaisance et le rare désintéressement avec lesquels il se mettait, lui et son inépuisable trésor de renseignements puisés aux meilleures sources, au service de ses confrères et de ses amis. Combien on regrette que sa santé depuis longtemps compromise ne lui ait pas permis de faire profiter encore plus largement du fruit de ses investigations historiques le public qui goûte cette sorte de travaux, et, en particulier, qu'il n'ait pas pu songer, comme il en aurait eu le désir, à poursuivre, après Henri Bordier, la publication de la seconde édition de la « France protestante ». *Pendent opera interrupta.*

De même que la Faculté de l'Eglise libre du canton de Vaud, celle de l'Eglise indépendante de Neuchâtel a été privée de son professeur d'histoire ecclésiastique. En effet, **Charles Monvert**, mort le 21 mai, veille de la Pentecôte, avait joint en 1881 cet enseignement à celui de l'histoire d'Israël, qui lui était dévolu dès 1874. Il a rendu comme professeur des services très appréciés, mais on comprend qu'ayant à porter cette double charge, à laquelle venaient encore s'ajouter des fonctions pastorales et administratives, il n'ait guère trouvé le loisir de se faire connaître au dehors par des publications savantes. Il restera cependant de lui un monument littéraire :

[1] Malheureusement B. n'a pas trouvé le temps de mettre au point un travail complémentaire où il se proposait de publier quelques pièces inédites relatives au conflit des pasteurs et professeurs de Lausanne avec Leurs Excellences de Berne (1558-59), non plus qu'une biographie de Jean-François Sallvard, l'auteur de l'Harmonie des confessions de foi de 1581, qu'il destinait l'un et l'autre à notre Revue.

son « Histoire de la fondation de l'Eglise évangélique neuchâteloise indépendante de l'Etat », publiée en 1898. Ce volume suffit à lui seul pour lui assurer la réputation d'un historien vraiment digne de ce nom.

De son côté, la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne a été douloureusement frappée dans la personne de **Paul Chapuis**, enlevé le matin du jour de l'ascension, 12 mai, à l'âge de 53 ans. Tour à tour pasteur à l'Etivaz dans les Alpes vaudoises (1874-76), professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'ancienne Académie de Lausanne (1876-86), pasteur à Chexbres (1886-1901) tout en continuant pendant quelques années ses leçons d'histoire de l'Eglise à l'Ecole industrielle cantonale et plus tard, à partir de 1895, tout en professant à titre « extraordinaire » l'histoire de la théologie moderne à la Faculté universitaire ; réinstallé enfin, en 1901, dans sa chaire d'exégèse du Nouveau Testament, Chapuis subit, au cours des dix dernières années, de graves maladies qui nécessitèrent à deux reprises une intervention chirurgicale. Mais les infirmités physiques dont il restait atteint et qu'il supportait avec une sereine et religieuse vaillance, avaient laissé intactes son intelligence toujours en éveil et son admirable faculté de travail.

Ce n'est pas ici le lieu de parler du rôle qu'il a joué dans le domaine ecclésiastique, des phases diverses par lesquelles il a passé au point de vue de la conception des rapports de l'Eglise et de l'Etat, ni des observations et des expériences qui ont fini par le ramener à l'opportunisme d'où il était parti. Il suffira de dire à qui pourrait l'ignorer que l'évolution qui s'est produite à cet égard dans ses idées se laisse poursuivre dans les nombreux articles publiés par lui, successivement, dans les dernières années de l'ancien « *Journal évangélique du canton de Vaud* », dans les quatorze années d'« *Evangile et Liberté* » et, depuis que ce journal hebdomadaire eût cessé de paraître lors de sa première maladie (1894), dans le « *Semeur vaudois* ». Nous ne faisons non plus que rappeler en quelques mots, mais nous tenons à rappeler l'in-

térêt soutenu qu'il a voué aux questions pratiques, aux œuvres chrétiennes, à tout ce qui concerne l'avancement du règne de Dieu. Cet intérêt, ce besoin d'une action pratique et sociale, il en a donné des preuves non équivoques. Il les a données non seulement dans le journal publié sous sa direction personnelle, non seulement dans le rapport qu'il présenta en 1885, vers la fin de son premier professorat, à l'assemblée générale de la Société pastorale suisse à Genève, sur « l'évangélisation actuelle des masses en dehors des moyens officiels d'instruction et d'édification [1] » ; mais par le fait qu'il accepta avec joie en 1886 l'appel qui lui fut adressé par une paroisse rurale et que durant quinze années il y fit l'œuvre d'un fidèle et courageux ministre du saint Evangile [2].

Ce qui, ici, nous intéresse en première ligne en Chapuis, c'est le théologien de race, c'est « ce grand sincère, comme on l'a appelé au lendemain de sa mort [3], qui n'a voulu marcher que de conviction en conviction, qui n'a jamais consenti ni à se détourner des difficultés, ni à s'asseoir dans l'incertitude, ni à taire ses opinions. » Lui-même, dans le discours par lequel il reprenait officiellement possession de sa chaire académique, n'a pas craint, avec son franc-parler habituel, de se dire « un hérétique, un homme qui mérite, qui même revendique ce nom, par le caractère et par les tendances.... un homme qui sa vie durant fut toujours par quelque côté un hérétique, quelquefois le sachant et le voulant, conscient des responsabilités encourues,... quelquefois aussi à la façon de M. Jourdain, qui faisait de la prose sans le savoir [4]. » Mais, dirons-nous encore avec l'auteur déjà cité, qui fut un de ses disciples, ceux qui n'ont vu en lui qu'un douteur, n'ont rien compris ni de ses intentions ni de ses actes. « Ce démolisseur n'était préoccupé que de construire. Toutes ses négations

[1] Actes de la 43e Assemblée générale de la Société pastorale suisse, Genève 1885, p. 210-250 ; voir p. 21-24 les quatorze thèses qui résument ce rapport.

[2] Citons aussi, à ce propos, son sermon de consécration de 1896, intitulé : « Sur les sentiers de Jésus de Nazareth. »

[3] *Gazette de Lausanne* du 14 mai ; article de M. Maurice Millioud.

[4] *Le bienfait de l'hérésie pour la pieté chrétienne*, discours reproduit dans la *Revue chrétienne* de 1902, 2e semestre, p. 409-419.

proviennent de sa piété. » C'est la conscience, en lui, plus encore que la science qui a réagi contre les doctrines traditionnelles. Qu'il ait subi à bien des égards l'ascendant d'un Schleiermacher, d'un Vinet, d'un Charles Secrétan, cela est certain[1]. Que sur plus d'un point il ait été influencé par les coryphées de la critique historique et qu'il n'ait pas échappé plus que d'autres hommes de sa génération à l'action exercée par Ritschl, cela encore n'est guère douteux, quoique, à notre avis, on se soit exagéré en ce qui le concerne l'action du célèbre théologien de Göttingue. Nous croyons qu'il n'était pas le jouet d'une illusion lorsque dans sa « Réponse » à M. le pasteur Eugène Barnaud[2], après avoir déclaré que la synthèse qu'il avait autrefois sincèrement cherchée entre la christologie historico-morale et la christologie métaphysique lui apparaissait irréalisable, il écrivait : « Je serais incomplet si je n'ajoutais pas que l'expérience intime, l'Evangile toujours mieux entrevu comme religion de la conscience, culte en esprit et en vérité, ont puissamment contribué à ce résultat, tandis que le savant Ritschl n'y est que pour très peu de chose. » Avec bien plus de raison, si l'on tient absolument à un nom d'homme, citerait-on celui de M. le professeur Dandiran, dont « les vues générales », disait-il, étaient devenues les siennes[3]. Mais tout en se tenant au courant de la théologie et de la philosophie contemporaines et en faisant son profit de leurs travaux, Chapuis était avant tout lui-même. Aussi est-ce peine perdue que de vouloir lui assigner sa place dans les cadres conventionnels de telle ou telle « école ». Le terrain sur lequel il entendait rester et se mouvoir en toute indépendance, en dehors des camps orthodoxe ou libéral, est celui du christianisme évangélique. « Mon désir le plus cher, disait-il en terminant son premier discours d'installation, celui de 1876, serait qu'au jour où comme mon prédécesseur

[1] Voir dans le *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* de 1897 le pieux hommage qu'il a rendu à Vinet à l'occasion du centenaire de sa naissance.

[2] *Revue de théol. et de phil.* de novembre 1892, p. 587.

[3] Voir la préface du tirage à part de ses articles sur la transformation du dogme christologique (Lausanne 1893, p. IV).

(L. Miéville) j'aurai achevé ma course ici-bas, après avoir travaillé en humble serviteur à la tâche qui m'est imposée, on pût m'appliquer ces paroles que l'un des vôtres (ces mots s'adressaient aux étudiants) prononça sur le bord de la tombe de notre ami : « Christ vivait dans son enseignement [1] ». Nous sommes sûr de ne pas nous tromper en disant que ce souhait a eu son accomplissement. Tous ceux qui l'ont vu à l'œuvre lui rendront ce témoignage, quelques réserves, d'ailleurs, qu'ils aient à faire à l'endroit de telle ou telle doctrine formulée par leur défunt collègue ou maître.

Les lecteurs de cette Revue n'ont pas besoin que nous entrions dans le détail de l'évolution par laquelle a passé la pensée de Chapuis. Ils ont eu entre les mains la plupart des pièces du procès. En effet, à part les années où il était le plus absorbé par la rédaction de son propre journal, vouant une attention spéciale dans ses colonnes au mouvement religieux contemporain et aux réformes doctrinales à l'ordre du jour, soit de 1884 à 1890, et sauf les années où il souffrait encore des suites de sa seconde maladie, soit de 1898 à 1900, il ne s'en est guère écoulé une, à partir de 1876, où il n'ait inséré dans notre Revue un ou plusieurs articles plus ou moins considérables. A peu d'exceptions près, c'est ici même qu'ont paru en premier lieu les travaux de sa plume que l'on peut considérer comme marquant une étape dans le chemin qu'il a parcouru.

Ce ne sera pas, pensons-nous, faire une œuvre oiseuse que de dresser un inventaire, non pas certes de tout ce qui a paru de lui en fait de théologie et de philosophie religieuse, par exemple de ses nombreux articles bibliographiques, mais de ses publications principales. Nous les grouperons, dans la mesure du possible, selon les sujets traités.

Une rubrique première comprendra les travaux relatifs à la littérature et à l'histoire bibliques en général, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Telles ses deux dissertations acamiques, celle dite de licence (*L'exil des Juifs à Babylone*,

[1] *Revue de théol. et de phil.* 1877, p. 87.

1874), et celle qu'il présenta au concours pour la chaire d'exégèse du Nouveau Testament en 1876 (*La tradition évangélique d'après les quatre grandes épîtres de saint Paul.*) Tels ensuite, dans cette Revue, ses comptes rendus plus ou moins détaillés des ouvrages posthumes d'Œhler sur la théologie de l'Ancien Testament (1876), et d'Immer sur celle du Nouveau Testament (1879); des commentaires de Reuss sur les Actes et de Lutteroth sur saint Matthieu (1877); de ceux de F. Godet et de Luthardt sur l'évangile de saint Jean et des « Contributions » de Beyschlag à la question johannique (1878); des écrits de Kaftan sur l'évangile de l'apôtre Paul et sur la prédication évangélique au sein de la culture moderne (1879). Tels encore ses articles sur « un nouveau manuscrit des épîtres de Clément romain » (édit. Bryennios) avec traduction des nouveaux fragments (1877); sur « l'église de Rome au premier siècle » à propos du commentaire de F. Godet sur l'épître aux Romains (1880)[1]; « l'évangile et l'apocalypse de Pierre » (1893); « l'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes » (1903), et la série malheureusement inachevée de ses études sur « quelques problèmes de la vie de Jésus, à propos de quelques publications récentes », de F. Barth, O. Schmiedel, Joh. Weiss, Wrede, etc. (1903 et 1904)[2]. Il est infiniment à regretter aussi qu'il ne lui ait pas été donné de mettre la dernière main à l'œuvre qu'on peut bien appeler celle de toute sa vie, à son *Apôtre Paul*, qu'à la veille de sa première maladie il avait cru pouvoir annoncer déjà « pour paraître en 1894 » (!). Avant de quitter les ouvrages de cette première catégorie, il faut encore mentionner la part que Chapuis a prise à la revision d'Osterwald éditée en 1881 par la Société biblique de France; l'opuscule (extrait d'*Evangile et liberté*) qu'il a publié en 1882, de concert avec M. Lucien Gautier, sur la « traduction de la Bible du Dr Se-

[1] A propos du commentaire du même exégète sur la première épître aux Corinthiens, il a publié aussi, dans le *Chrétien évangélique* de 1887, un (premier) article sur « une communauté chrétienne au premier siècle ».

[2] Chapuis travaillait à la rédaction du troisième et dernier article, où il comptait reprendre le problème synoptique, lorsque la mort l'est venue arrêter.

gond, à propos des Remarques de M. le pasteur Krüger », et la traduction qu'il a faite pour l'éditeur A. Imer (Lausanne 1887) du Manuel d'histoire sainte de Kurtz.

Le problème de l'autorité, qui était, on s'en souvient, pour le regretté J. F. Astié le problème des problèmes, est un de ceux qui ont aussi occupé de bonne heure la pensée de Chapuis. Il l'a traité ex professo dans deux articles « De l'autorité de l'Ecriture » (*Revue de théol. et de phil.* 1882 et 1883). Il y est revenu dans la leçon sur « les caractères de la théologie moderne » par laquelle il a ouvert son cours sur l'histoire et la critique au dix-neuvième siècle (*ibid.* 1895). C'est encore à cette question, essentiellement, qu'est consacrée la conférence publiée dans la *Revue chrétienne* d'avril 1897 sous le titre : « Sommes-nous encore chrétiens ? » et traduite en allemand, la même année, dans l'un des *Hefte* (le 26e) *zur Christlichen Welt*. « L'âge de l'autorité extérieure, y lisons-nous, qui fut l'histoire du christianisme dans le passé, nous apparaît comme une phase nécessaire de son évolution. Ce n'était pas le chemin le plus court, mais c'est peut-être le meilleur. En l'état présent des esprits nous osons supplier les chrétiens de jeter cette cuirasse devenue un *impedimentum* pour plusieurs, afin de montrer au monde l'Evangile dans la pureté de son éclat divin, fort de sa vérité intrinsèque, sans autre appui que sa conformité avec les exigences de la conscience, sans autre autorité que son autorité morale qui, elle, n'a point à craindre les progrès de la science ni les découvertes de l'histoire... C'est, au sens le plus solennel du mot, un acte de foi, et nous attendons de la fidélité de Dieu comme de l'obéissance des croyants cette Réformation continuée[1]. »

La question du surnaturel ne pouvait pas davantage le

[1] Voir aussi dans *Revue de théol. et de phil.* de la même année, quelques pages au sujet de l'étude sur « l'Ecriture sainte en tant que norme suprême de la connaissance chrétienne », publiée dans le Rapport annuel de l'école de théologie de l'Eglise morave par P. Kölbing, directeur du séminaire de Gnadenfeld. « Cette école nous enseigne comment une foi sûre d'elle-même sait envisager en face les problèmes les plus délicats, avec l'intelligence de ce que réclament les méthodes scientifiques... » « Il n'y a personne comme les Frères moraves pour unir la largeur du cœur à la largeur de la pensée. »

laisser indifférent. Il s'en est occupé à plus d'une reprise et sous des angles divers. Deux fois il l'a abordée de front, et c'est sur ce sujet, peut-être, que l'écart se montre le plus sensible entre son point de départ et le point où sa liberté de pensée, son « hérésie » l'ont conduit avec le temps. La première fois, ce fut dans l'étude par laquelle, étant encore pasteur à l'Etivaz, il inaugura, si nous ne faisons erreur, les travaux de la Société vaudoise de théologie dont il était l'un des premiers fondateurs. Elle était intitulée : « Les conditions et la nature du surnaturel au point de vue du théisme » (voir *Revue de théol. et de phil.*, 1876). La seconde fois, pendant les dernières années de son pastorat à Chexbres, dans son ouvrage « Du surnaturel. Etudes de philosophie et d'histoire religieuses » (Lausanne 1898).

Mais de tous les problèmes religieux et historiques qui furent, ce sont ses propres termes, la grande passion de sa vie, celui qui devait surtout s'imposer à son esprit, celui auquel le ramenaient sans cesse ses études personnelles et professionnelles sur les origines chrétiennes, ce fut le problème christologique. C'est à la transformation de ses idées en cette matière non moins qu'à celle de ses théories ecclésiastiques qu'il faisait sans doute allusion quand, dans son dernier discours d'installation, il disait que les méditations solitaires et les quotidiennes observations auxquelles il s'était livré à la « haute école » de son second ministère pastoral l'avaient « obligé, veuille que veuille, de dépouiller ce décevant mirage d'une sorte d'idéalisme historique sans l'histoire, où s'était laissé prendre sa jeunesse. » Les étapes de cette évolution sont marquées par les publications suivantes : « Le problème christologique dans les limites du Nouveau Testament » Discours d'installation de 1876 (*Revue de théol. et de phil.*, 1877). — « La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne », travail présenté en 1891 à la séance des Sociétés vaudoises pastorale et de théologie réunies, lors des fêtes d'inauguration de l'Université de Lausanne. Publié d'abord dans cette Revue, où il fut suivi en 1892, sous le titre : « Qui est Jésus ? » de la lettre déjà citée à M. le pasteur Barnaud,

ce travail parut ensuite à part (Lausanne 1893) avec une « Etude sur les récentes discussions au sujet de la préexistence du Christ ». — Deux études sur « Jésus-Christ. I. Qu'a-t-il fait? II. Qui est-il? » publiées dans « *Pro Christo*. Conférences apologétiques de l'hôtel-de-ville » (Lausanne 1893). — « La foi en Jésus-Christ ou : quels sont dans la personnalité de Jésus les caractères qui autorisent et qui expliquent la foi qu'il réclame ? » Travail présenté à l'assemblée générale de la Société pastorale suisse à Neuchâtel, en 1894, publié dans les *Actes* de cette société et dans *Revue de théol. et de phil.* de la même année, et traduit en allemand dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* de 1895. — « La vie et l'enseignement de Jésus de Nazareth, à propos d'un livre récent », celui de M. le profeseur Jules Bovon, *Revue de théol. et de phil.*, 1895, — « L'adoration du Christ. Quelques pages de dogmatique et d'histoire. » (ibid, 1895-1896 ; traduit en allemand l'année suivante dans le périodique tout à l'heure mentionné). — Enfin trois articles sur « la sainteté de Jésus de Nazareth, ses caractères et ses conditions » (*Revue de théol. et de phil.*, 1897).

D'une portée plus générale est la dernière série d'études d'une certaine étendue que Chapuis a publiée en trois articles sous le titre « Religion, christianisme, théologie. » (*ibid.* 1901). Prenant occasion du centenaire des *Reden über die Religion* de Schleiermacher, il expose dans ces pages, avec autant de chaleur que de franchise, ses idées personnelles sur les grands objets en question et discute chemin faisant les opinions d'un certain nombre de philosophes et de théologiens contemporains, tels que Guyau, Harnack, Wernle, Bernouilli, etc. C'est cette œuvre, fruit de ce qu'il appelait son arrière-saison, qui offre sans doute l'expression la plus mûrie de sa pensée religieuse et théologique. Il l'a exprimée loyalement, sans réticence, sachant bien que, maintenant, nous voyons comme dans un miroir, confusément, mais assuré qu'un jour, quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est partiel prendra fin et qu'alors il connaîtrait comme il a été connu.

Nous ne saurions terminer cette nécrologie sans consacrer au moins quelques mots de respectueux souvenir à un vétéran qui, pour n'avoir pas été attaché à une de nos Facultés, n'en a pas moins cultivé la théologie avec amour et persévérance et qui représentait très honorablement parmi nous la culture théologique allemande. Nous voulons parler de **Frédéric Ecklin**, originaire de Bâle, décédé le 24 avril à Neuchâtel, où il fut pasteur allemand pendant près de quarante ans. S'il est des hommes dont on dit non sans raison qu'ils sont *unius libri*, on pourrait dire de lui qu'il fut *homo unius dogmatis* ; il est vrai qu'il s'agissait pour lui d'un dogme capital, celui de la rédemption. Au milieu des travaux d'un ministère absorbant, il a trouvé le temps de produire une série d'écrits plus ou moins volumineux qui tendaient tous à la construction d'une théorie de la propitiation plus conforme que ce n'est le cas du dogme traditionnel, à la fois à l'amour de Dieu et à sa justice. Il avait à cœur de remplacer la théorie expiatoire et substitutionniste par une théorie solidariste et réparatoire, et de faire ressortir combien cette conception répondait mieux que l'ancienne aux besoins d'une piété vivante et à ceux du ministère pastoral en vue de l'instruction des fidèles dans la vérité du salut. Après l'avoir exposée et soutenue une première fois dans un mémoire lu à la Société pastorale suisse réunie à Liestal en 1868, ainsi que dans sa *Christenlehre*, cours d'instruction religieuse, sorte de dogmatique et de morale chrétienne populaire, publiée en 1872, il la reproduisit sous des formes variées dans les trois ouvrages intitulés : *Der Heilswert des Todes Jesu* (1888), *Christus unser Bürge* (1900), *Erlösung und Versöhnung* (1903), ce dernier, un volume de 650 pages, renfermant une étude approfondie de l'histoire du dogme depuis les premiers Pères de l'Eglise jusqu'à Ritschl inclusivement. Mais ce n'est pas dans sa langue maternelle seulement qu'il s'est efforcé de faire de la propagande pour la doctrine qui lui était chère. Il est venu l'exposer et la défendre dans nos sociétés de théologie de la Suisse romande et par deux fois il s'est servi de

l'organe de notre Revue pour la porter, en résumé, à la connaissance du public théologique de langue française. En 1893 elle a publié de lui deux articles intitulés : « Grâce et justice divines dans l'œuvre de la rédemption », et plus récemment, en 1901, « Une revision de la doctrine de la Rédemption. » Nous savons que, malgré leur couleur un peu germanique, ces pages n'ont point passé inaperçues, mais qu'elles ont trouvé des lecteurs sympathiques sinon entièrement convaincus.

H. VUILLEUMIER.

FAITS DIVERS

I. Congrès d'histoire des religions.

Le *congrès international d'histoire générale des religions*, qui s'est réuni une première fois à Paris en septembre 1900, siègera de nouveau à *Bâle* du 30 août au 2 septembre 1904.

Le comité d'organisation (composé de MM. *von Orelli*, professeur de théologie à l'université, président ; *Alfr. Bertholet*, professeur, et Dr *Ernest Möller*, secrétaires, et d'une vingtaine d'autres notabilités bâloises) a publié récemment une circulaire et un programme d'où nous extrayons ce qui suit :

Les travaux du congrès comportent des *Assemblées plénières*, consacrées à des rapports ou conférences d'un intérêt général (sans discussion), et des *séances de section*, où sont traités et discutés des sujets plus spéciaux. Sont prévues les sections suivantes : I. Religions des peuples non civilisés ainsi que des Péruviens et des Mexicains. — II. Religions des Chinois et des Japonais. — III. Religion des Egyptiens. — IV. Religions des Sémites. — V. Religions de l'Inde et de l'Iran. — VI. Religions des Grecs et des Romains. — VII. Religions des Germains, Celtes, Slaves et Hongrois. — VIII. Religion chrétienne. — Chaque section a son président (Obmann) ou son comité-directeur.

Les auteurs de communications sont priés de ne pas dépasser 30 minutes dans les séances générales, 20 minutes dans celles de section. Langues officielles du congrès : l'allemand, le français, l'italien, l'anglais.

Un assez grand nombre de communications sont déjà an-

noncées. Prière aux personnes qui se proposent encore d'en faire, de les annoncer sans retard afin que le programme définitif puisse être arrêté à temps.

L'annonce de ces travaux, ainsi que les déclarations d'adhésion au congrès (en indiquant la section) doivent être adressées à M. le professeur *Alfred Bertholet*, Leonhardstrasse, 8, Bâle. La souscription est fixée à vingt francs, qui peuvent être envoyés à la banque *A. Sarasin et Cie* (Freiestrasse, 107). La carte d'adhérent donne droit à un exemplaire gratuit des actes du congrès et à des cartes d'admission, au prix de dix francs, pour dames. S'adresser au secrétariat *avant le 15 juillet.*

Le programme a été fixé comme suit (réserve faite de modifications qui pourraient y être ultérieurement apportées) :

Mardi 30 août : A 10 $^1/_2$ heures du matin : séance d'ouverture. De 3 à 6 heures : constitution des sections et commencement de leurs travaux. Le soir à 8 heures : Réunion familière au Casino d'été.

Mercredi 31 août : A 10 heures du matin : séance plénière. De 3 à 6 heures : séances de sections.

Jeudi 1er septembre : Le matin de 8 $^1/_2$ à 10 $^1/_2$ heures : séances de sections. A 11 heures : séance plénière. Après-midi : excursion.

Vendredi 2 septembre : Le matin de 9 à 12 heures : séances de sections. A 3 heures : séance générale de clôture. Le soir, banquet.

Ajoutons que le gouvernement de Bâle-ville met à la disposition du congrès quelques salles de l'Hôtel-de ville dernièrement restauré, et que le Conseil fédéral suisse a désigné son délégué dans la personne de M. le professeur Edouard Naville, de Genève.

II. Congrès international de philosophie.

Le Congrès international de philosophie, réuni à Paris en août 1900, avait résolu pareillement de renouveler périodiquement cette rencontre de philosophes de tous les pays,

désireux de se mettre en relations personnelles les uns avec les autres. Conformément à cette décision, la prochaine session aura lieu à *Genève*, à l'issue de celle du Congrès d'histoire des religions à Bâle.

Le Congrès s'ouvrira le dimanche 4 septembre, dans l'Aula de l'Université, à 2 heures de l'après-midi, et se continuera les jours suivants, jusqu'au jeudi soir 8 septembre.

La Commission d'organisation a pour président d'honneur M. *Ernest Naville*, pour président M. *J.-J. Gourd*, pour vice-présidents MM. *Adrien Naville* et *Th. Flournoy*, professeurs à l'Université de Genève, et compte un grand nombre de membres résidant soit à Genève soit dans d'autres villes suisses.

Toutes les communications concernant le Congrès, ainsi que les adhésions, doivent être adressées au secrétaire général : M. le Dr *Ed. Claparède* (11, Champel, Genève), auquel on peut aussi faire parvenir le montant de la cotisation qui est de 20 francs.

Les travaux du Congrès se feront soit dans des séances générales, soit dans des séances de sections.

Les *séances générales* seront exclusivement occupées par la discussion de questions fixées d'avance et introduites par des rapporteurs. Les rapports ou leur résumé seront imprimés d'avance. Les questions à l'ordre du jour sont : I. Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie (Rapporteur : M. *E. Boutroux*, professeur à la Sorbonne.) — II. La définition de la philosophie (MM. *L. Stein*, prof. à l'Université de Berne, et *Gourd*, à Genève). — III. L'individuel et le social (MM. *Vilfredo Pareto*, prof. à l'Université de Lausanne, et *de Greef*, recteur de l'Université nouvelle à Bruxelles). — IV. La finalité en biologie et le néo-vitalisme (MM. *Reinke*, prof. de botanique à Kiel, et *Tsvett*, privat-docent à Varsovie).

Dans les *séances de sections*, lesquelles n'auront pas lieu pendant les séances générales, on discutera des rapports et l'on entendra des communications ; celles-ci ne pourront pas durer plus de quinze minutes. Les travaux des sections seront dirigés par des présidents spéciaux. Elles pourront, le cas échéant, se diviser en sous-sections. Les sections seront au

nombre de cinq : I. Histoire de la philosophie.— II. Philosophie générale et psychologie. — III. Philosophie appliquée (Morale, esthétique, philosophie sociale, philosophie de la religion, philosophie du droit). — IV. Logique et philosophie des sciences. — V. Histoire des sciences. Cette dernière section sera organisée avec le concours et sous la direction de la Commission internationale permanente nommée par la section correspondante du Congrès des sciences historiques de Rome 1903. Les communications relatives à cette section doivent être adressées à M. *Paul Tannery*, à Pantin (Seine, France).

Les langues officielles du Congrès de philosophie sont les mêmes que pour le Congrès d'histoire des religions.

Revue philosophique

Janvier 1903.

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Dr Sollier : L'autoscopie interne. — *F. Paulhan :* Sur la mémoire affective. (Suite et fin.) — *Kozlowski :* La psychogenèse de l'étendue. (Suite et fin.) — *H. Piéron :* La rapidité des processus psychiques.

Février.

Rauh : Du rôle de la logique en morale. — *Binet (Alfred) :* La pensée sans images. — *Rageot :* Sur le seuil de la vie affective. — *Ch. Ribéry :* La phrénologie en Amérique.

Mars.

F. Le Dantec : Instinct et servitude. — *Cantecor :* La philosophie nouvelle et la vie de l'esprit. — *L. Winiarski :* Le principe du moindre effort comme base de la science sociale. (Premier article.) — *A. Godfernaux :* A propos d'une philosophie de la solidarité.

Avril.

C. Bos : Contribution à l'étude des sentiments intellectuels. — *L. Winiarski :* Le principe du moindre effort comme base de la science sociale. (Suite et fin.) — *F. Le Dantec :* Instinct et servitude. (Suite et fin.) — *P. Rousseau :* La mémoire des rêves dans le rêve.

Mai.

E. Durkeim et *E. Fauconnet :* Sociologie et sciences sociales. — *Duprat :* La négation : étude de psychologie pathologique. — Baron *Ch. Mourre :* La volonté dans le rêve. — *Th. Ribot :* L'association des idées d'après un livre récent.

Juin.

A. Landry : L'imitation dans les beaux-arts. — *A. Schinz :* Esquisse d'une philosophie des conventions sociales. — Baron *Ch. Mourre :* La volonté dans le rêve. (Second et dernier article.) — *E. Blum :* Le mouvement pédologique et pédagogique.

Juillet.

M. Mauxion : Les éléments et l'évolution de la morale. (Premier article.) — *Dr P. Bonnier* : Le sens du retour. — *G. Palante :* Une idole pédagogique : L'éducationisme. — *P. Regnaud :* La mythologie a-t-elle été un recul de l'esprit humain?

Août.

G. Rageot : Des formes simples de l'attention. — *H. Piéron :* L'association médiate. — *M. Mauxion :* Les éléments et l'évolution de la moralité. (Second et dernier article.) — *Dr Ulrich :* Phénomènes de synestésie chez un épileptique.

Septembre.

Vernon Lee : Psychologie d'un écrivain sur l'art. — *F.-E. Mauge :* L'idée de quantité. — *Dr Wijnaends Francken :* Psychologie de la croyance en l'immortalité. — *L. Arréat :* Observation sur une musicienne. — *Dr G. Dumas :* Les obsessions et la psychasthénie, d'après le Dr Pierre Janet.

Octobre.

E. Paulhan : La simulation dans le caractère. Quelques formes particulières de simulation. — *E. Goblot :* La finalité en biologie. — Lettre de M. *Ch. Richet.* — Vicomte *Brenier de Montmorand :* L'érotomanie des mystiques chrétiens.

Novembre.

A. Binet : De la sensation à l'intelligence. (Premier article.) — *L. Dugas :* La pudeur; étude psychologique. — *E. de Roberty :* Le concept sociologique de liberté. — *F. Paulhan :* La simulation dans le caractère. (Fin.)

Décembre.

Belot : Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine. — *Alf. Binet :* De la sensation à l'intelligence. (Second et dernier article.) — *L. Marillier* et *Dr Philippe :* Sur l'aperception des différences tactiles. — *A. Lalande :* Les récents dictionnaires de philosophie.

Zeitschrift fur Theologie und Kirche

1904, première livraison.

Herm. Schultz : « Qui dites-vous que je suis? » — *J. Herzog :* Jésus prédicateur.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

1903, Troisième livraison.

Deissmann : Ἱλαστήριος, ἱλαστήριον. — *M.-L. Strack :* La corporation des meuniers à Alexandrie. — *Hauschildt :* πρεσβύτεροι en

Egypte du Ier au IIIe siècle. — *Rodenbusch :* La composition de Luc XVI. — *Nestlé :* Leçons nouvelles dans les évangiles. — Miscellanées : *Corssen :* En vue d'une entente au sujet d'Apoc. XIII, 18. — *Hoss :* Les plans de voyage de l'apôtre Paul dans Cor. I et II. — *Nestlé :* Une épître d'André dans le N. T. — *Le même :* Sycophante en grec biblique. — *Le même :* La « suave odeur » comme démonstration de l'esprit.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

1903, 2me fascicule.

Liebmann : Critique du texte de Esaïe XXIV-XXVII. — *Eppenstein :* Un fragment du commentaire sur les Psaumes de Tanhûm de Jérusalem. — *S. Krauss :* La légende du roi Manassé. — *Nestlé :* Mélanges. — *von Gall* : Un nouveau texte hébreu du Décalogue et du Shema. — *Lambert* : Errata de la Concordance de Mandelkern. Avec suppléments de *von Gall* et de *Nestlé*. — *Algyogyi-Hirsch :* Du prétendu emploi du nom de Dieu יהוה dans des inscriptions paléobabyloniennes. — Bibliographie.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

1903, Septembre.

Nestlé : Chrétien et juif. (A propos de la collaboration de savants chrétiens à la « Jewish Encyclopedia. ») — *Burgaller :* Allocution sur 2 Cor. IV, 1, 2, à l'ouverture de la Conférence évangélique de Silésie, à Liegnitz. — *Beutter :* Discours sur la tombe d'un suicidé. (Deut. XXXII, 29.) — *Richter* : Le langage de la prédication. — *Echternacht :* Comment, dans un district rural (de la province rhénane), nous avons pu construire une infirmerie synodale. — *G. Arndt :* Le jeu d'orgue dans le culte.

Octobre.

F. N. : Prière à l'adresse des prédicateurs. — *K. Scipio* : Allocution sur Hébreux XIII, 8, à l'occasion de la noce d'or d'un pasteur émérite. — *Joh. Bauer :* F.-L. Steinmeyer et la prédication actuelle. — *P. :* Le titre d' « Excellence » conféré à un dignitaire ecclésiastique protestant.

Novembre.

A. Z.: Nos « fronts secrets ». — *J. Jüngst :* oraison funèbre ou liturgie de funérailles ? — *H. Beckmann :* Au sujet des services funèbres. o—*J h. Bauer :* Steinmeyer et la prédication actuelle (suite). — *Traub :* A propos d'une nouvelle revue apologétique (« Glauben und Wissen » publiée par le Dr Dennert). — *Kaiser :* l'Histoire de l'art ecclésiastique par Rich. Bürkner.

Décembre.

Joh. Bauer : Steinmeyer et la prédication actuelle (fin). — *O. Nöldeke :* Soucis homilétiques. — *B. :* Hiérarchie protestante.

Janvier 1904.

M. Bücking : La foi en la cène. Allocution sur Cor. X1, 26, 29. — *F. N. :* Personnalité. — *Kühner :* Certificats de confirmation et art religieux. — *Hesselbacher :* Voies nouvelles pour la prédication au village (à propos des « Dorfpredigten » de Gustav Frenssen et « auf der Dorfkanzel », de Erwin Gros).

Février.

F. Niebergall : Ce que et comment nous voudrions qu'on écrivit. — *K. Hesselbacher :* Le cantique de la misère. Sermon de village sur Rom. VII, 18-25. — *F. N. :* Services à rendre aux régents primaires (en vue de l'enseignement religieux). — *Spiess :* Certificats de confirmation. — La vie religieuse et ecclésiastique dans le pays bas de Marienbourg (Prusse). — *A. Z. :* Contributions à une bibliothèque apologétique. — *Rogge :* A propos du titre d' « Excellence » (conféré — au grand-aumônier de l'armée prussienne). — *B. :* Au sujet des « conférences éphorales. »

Mars.

Klaveness : Discours religieux sur Jean IV, 27-42. (Traduit du norwégien.) — *F. Schuster :* Allocution pour la fête de Pâques. — *W. Richter :* Ce qu'il y a, selon Eucken, d'éternel et de temporel dans le christianisme. — *Spiess :* Nos églises de village.

N. B. — Chaque livraison s'ouvre par des notes bibliographiques de divers collaborateurs et se termine par une chronique ecclésiastique du rédacteur en chef, le professeur *O. Baumgarten*, de Kiel.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XXVI, 1er fascicule.

V. Schwöbel : Les voies de communication et les lieux habités en Galilée, dans leur dépendance des conditions physiques du pays. Avec quatre planches. (Ire partie.)

Zwingliana

1903, 2e fascicule.

J.-R. Rahn : Polémique confessionnelle sur des vitraux du XVIe et du XVIIe siècle. (Avec planches.) — *L. Köhler :* Une allusion de Zwingli (« Sermonis de providentia Dei anamnema, » 1530) à Erasme (« de libero arbitrio diatribe, » 1524). — *E. Egli :* Walter Klarer (l'un des réformateurs du pays d'Appenzell). — *E. Hahn :*

Un document relatif à l'histoire de la réforme à Appenzell. — *E. Egli :* La peste de 1519 d'après des renseignements contemporains. — La complainte de R. Gwalter jun. sur la mort de Rod. Zwingli. — Mélanges. — Bulletin.

1904, 1er fascicule.

E. Egli : Zwingli à Monza, en 1515. (Avec planche.) — *Le même :* A la recherche de lettres de Zwingli dans quelques villes du Haut-Rhin. — *A. Farner :* Un mémoire de Zwingli concernant l'affaire d'Ittingen, 1524-1525. — *E. Egli :* Jérôme Guntius, le famulus de Zwingli. — Le pasteur bernois Conrad Schreivogel. — Les reliques des patrons de la ville de Zurich (Félix et Régula). — La nouvelle édition des Œuvres de Zwingli. — Mélanges. — Bulletin.

Rivista Cristiana

1903, Septembre.

D. Jahier : La loi sur les garanties a-t-elle atteint son but? — *U. Janni :* La musique religieuse et les Eglises évangéliques italiennes. — *E. Bosio:* Une innovation du P. Semeria (directeur du collège des Barnabites de Moncalieri.) — *A. Leti :* Le mouvement religieux en Toscane. — *Vigensio :* Le christianisme et l'esclavage. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Séparation ou divorce? (1 Cor. VII, 15.) — *G. Luzzi :* Revue du mois. — Revues, etc.

Octobre.

Amilda Pons : Idéal et intentions de la Société de Dante Alighieri. — *P. Geymonat :* Réponse à M. Ugo Janni au sujet du spiritisme. — *D. Jahier :* La loi sur les garanties. Pourquoi il convient de l'abroger.— *U. Janni :* La musique religieuse et les Eglises évangéliques italiennes. — *A. Leti :* Le mouvement religieux en Toscane. — *G. Luzzi :* Revue du mois. — Revues, etc.

Novembre.

G. Luzzi : La Faculté vaudoise de théologie a l'heure présente. Discours d'ouverture. — *G. Grilli :* Banqueroute politique de Léon XIII. — *P. Geymonat :* Réponse de M. Ugo Janni au sujet du spiritisme (suite). — *Moggia Gerolamo :* A propos de la « profession de foi » du professeur Raffaële Mariano. — *A. Pons :* La Société Dante Alighieri (fin). — *E. Bosio :* Eclaircissement biblique (Gen. 2/17). — *Salviati :* Revue du mois. — *G. Grilli :* Etudes babylonniennes en Allemagne. — Revues etc.

Décembre.

G. Luzzi : La Faculté vaudoise de théologie (fin). — *P. Geymonat :* Réponse à M. Janni (fin). — *M. Gerolamo :* La profession de foi du professeur Mariano (fin). — *A. Pecorini :* L'Evangile parmi

les Italiens des Etats-Unis. — *E. Bosio :* Eclaircissement biblique (La salutation des hérétiques, 2 Jean). — *E. Comba :* Revue du mois. — Revues, etc.

Janvier 1904.

G. Luzzi : Le prochain réveil. — *Lucilio :* L'évangélisation en Italie et ses méthodes. Lettre Ire. — *E. Comba :* Calvin en Italie. I. Selon la légende. — *G. Filippi :* La Béatrice de Dante. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : La prière de Ps. 90, v. 17. — *E. Comba :* Revue du mois. — Revues, etc.

Février.

E. Comba : Calvin en Italie. II. Selon la critique historique : Ferrare. — La force psychique du prédicateur selon Kennard (traduction d'un article de *H. Secrétan* dans la *Gazette de Lausanne.*) — *Lucilio* : L'évangélisation en Italie. Seconde lettre. *P. Geymonat* : le baptême. — *G. Luzzi :* L'oraison funèbre prononcée par Ad. Harnack sur la tombe de Mommsen. — *A. Leti :* Revue du mois, etc.

Mars.

G. Banchetti : Un juste désir du congrès de la jeunesse chrétienne. — *G. Luzzi :* Herbert Spencer. — *Lucilio* : L'évangélisation en Italie. Troisième lettre. — *P. Geymonat* : Le baptême (2e article). — *E. Bosio :* Nouvelle proclamation de l'Eglise catholique réformée d'Italie. — *Le même :* Eclaircissements bibliques (Les eaux de Siloé). — *E. Comba :* Revue du mois : A propos du centenaire de la Société biblique. Réflexions et desirata. — Revues.

Neue kirchliche Zeitschrift.

XVe Année (1904), janvier.

K. von Burger : La situation ecclésiastique. — *Th. Zahn :* Contributions à l'histoire de la vie de l'apôtre Paul (1. Patrie et droit de cité romain ; 2. La fuite de Damas). — *Th. Simon :* L'esprit de l'antéchrist dans les écrits de Fréd. Nietzsché. — *Otto Siebert :* Rod. Eucken et ses fondements philosophiques de la religion.

Février.

Beth : L'essence du christianisme et la méthode historique. Etude critique des théories du Dr Tröltsch. — *Engelhardt :* Le professeur J.-Tob. Beck. A l'occasion du centenaire de sa naissance. — *Th. Simon :* Kant comme interprète de la Bible, — *Th. Kolde* : Le père Denifle et ses injures à l'adresse de Luther et de l'Eglise évangélique.

Mars.

Beth : L'essence du christianisme et la méthode historique. II. — *Th. Zahn :* Contributions à l'histoire de la vie de l'apôtre Paul. (3. Le proconsul romain et le magicien juif dans l'île de Chypre.)

— *Th. Kolde.* — Le père Denifle et ses injures (fin). — *P. Tschackert :* Une nouvelle légende au sujet du cantique de Luther : « C'est un rempart que notre Dieu ».

Avril.

Beth : Christianisme et méthode historique, III. — *Grützmacher :* Le postulat d'une théologie moderne positive, à propos des écrits de Seeberg et de Théod. Kaftan, de Bousset et de Weinel. I. — *W. Lotz :* L'alliance du Sinaï. VI. — *Th. Zahn :* Choses anciennes et nouvelles concernant l'isagogiste Euthalius. — *G. Wohlenberg :* Données historiques concernant la question de la coupe (de la sainte cène).

Mai.

Beth : Christianisme et méthode historique. IV. — *Grützmacher :* Le postulat d'une théologie moderne positive. II. — *Th. Zahn :* L'isagogiste Euthalius (fin). — *Bernh. Weiss :* L'épître de Jacques et la critique moderne (à propos de l'écrit du professeur Grafe, de Bonn).

Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Vol. XXIV, 4e livraison.

Goetz : Les sources de l'histoire de saint François d'Assise (suite). — *Dietterlé :* Les « summæ confessorum » (suite). — *Bruuner :* Théophile Neuberger (fin). — *Kentenich :* Encore les manuscrits de l'Imitation de Jésus-Christ et la paternité de Thomas. — *Bossert :* Jacob Otter, le réformateur d'Esslingen. — *Hermelinck* Le pape Clément XII et les biens d'église en pays protestants. — Miscellanées par Hauck et Hellmann.

Vol. XXV, 1re livraison.

Thopdschian : Les origines du monachisme arménien, avec critique des sources. — *Gœtz :* Les sources de l'histoire de saint François d'Assise (fin). — *Bess :* La France et son pape, de 1378 à 1394. — *Kalkoff :* Au sujet du procès de Luther à Rome. — *Burn :* Nouveaux textes relatifs à l'histoire du symbole apostolique. — *O. Clémen :* Pour servir à l'histoire de l'Université de Wittemberg. — *K. Müller :* A propos de la correspondance de Calvin avec la France.

Revue d'Histoire ecclésiastique.

Janvier 1904.

F. X. Funck ; Tertullien et l'agape. — *A. Cauchie et R. Mœre :* Les Instructions générales aux nonces des Pays-Bas espagnols (1596-1635). Etude sur leur nature diplomatique et leur valeur historique. — *Ch. Terlinden :* Les dernières tentatives de Clément IX et de la France pour secourir Candie contre les Turcs (1669), d'après les correspondances des nonces de Paris, de Madrid et de Venise. — Comptes rendus. Chronique. Bibliographie.

Avril.

C. van Crombrugghe : La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme. — *G. Morin :* Pélage ou Fastidius? — *Fr. M. Jacquin :* La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles. Saint Augustin. — Mélanges : *G. Morin :* Lettre inédite de Pascal II, notifiant la déposition de Turold, évêque de Bayeux, puis moine du Bec (1104). — Comptes rendus, etc.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN.

1904, deuxième livraison.

Baumann : Les morceaux à refrains dans le livre d'Esaïe. — *Conrady :* La fuite en Egypte et le retonr de là dans les histoires apocryphes de l'enfance de Jésus. — *Bauer :* La valeur de faits historiques pour la foi religieuse. — *Günther :* L'instruction touchant le saint sacrement de la cène par Jean Kepler. — *Clémen :* Au sujet de la méthode à suivre pour l'explication du Credo. — *Leipoldt :* La notion de « meritum » dans la doctrine de l'expiation d'Anselme de Cantorbéry. — Bulletin.

Troisième livraison.

Lane : Encore les « chants » de l'Ebed-Yahwé dans le Deutéro-Esaïe. — *Treitel :* Philon et sa place dans l'histoire de la religion et de la civilisation. — *Scheel :* A propos des vues d'Augustin sur la rédemption par Christ. — *Berbig :* Documents relatifs à l'histoire de la réformation. — Bulletin (renfermant entre autres une critique du « Luther » du P. Denifle par *Kawerau*).

OUVRAGES REÇUS

Théologie générale (dogmes mixtes), de † P.-F. Jalaguier, prof. à la Fac. de théol. de Montauban, publiée par P. Jalaguier, avec préface de Aug. Gout. — Paris, Fischbacher. (Prix : 10 fr.)

Manuel d'histoire des religions, par Chantepie de la Saussaye, prof. à l'Université de Leyde, trad. sur la 2e édit. par H. Hubert et Isid. Lévy. — Paris, A. Colin. (Prix : 16 fr.)

Edouard Monnier; souvenirs de sa vie et de son œuvre, par H. Monnier, past. à Paris. — Paris, Fischbacher. (Prix : 3 fr. 50.)

Jésus-Christ et la question sociale par Fr. Peabody, prof. à l'Université d'Harvard (Etats-Unis), trad. par Aug. Fisch. — Paris, Fischbacher. (Prix : 4 fr.)

Moralistes des seizième et dix-septième siècles, par A. Vinet, Nouvelle édition. — Paris, Fischbacher. (Prix : 3 fr. 50.)

Die Religionsphilosophie Hegels, in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt, von Dr. Emil Ott. — Berlin, Schwetschke, 1904. (Prix : 3 Mk.)

Selbstbewusstsein und Willensfreiheit, die Grundvoraussetzungen der christlichen Lebensanschauung, mit besonderer Berücksichtigung ihrer modernen Bestreitung, geprüft und dargestellt von D. Georg Graue. — Berlin, Schwetschke, 1904. (Prix : 3 Mk. 20.)

Hinein in die alttestamentlichen Prophetenschriften ! Für Bibelfreunde, von Lic. Dr. Julius Bœhmer, Pfarrer in Raben. — Stuttgart, Greiner & Pfeiffer, 1903. (Prix : 3 Mk. 20.)

Babel-Bibel-Katechismus in 500 Fragen und Antworten für Bibelfreunde, von Lic. Dr. Jul. Bœhmer. — (Mêmes éditeurs. Prix : 2 Mk.)

Neutestamentliche Parallelen und Verwandtes aus altchristlicher Literatur. Für Bibelfreunde, von Jul. Bœhmer. (Mêmes éditeurs. Prix : 50 Pf.)

Archiv für Religionswissenschaft, herausgegeben von Alb. Dieterich und Thomas Achelis. VII. Band : Probeheft, enthaltend Auszüge aus den im ersten Doppelheft erschienenen Aufsätzen. — Leipzig, B. G. Teubner, 1904. (Prix du volume à 4 livraisons : 16 Mk.)

Origines des idées politiques libérales en France. Les Publicistes de la Réforme sous François II et Charles IX, par Paul F.-M. Méaly. — Paris, Fischbacher, 1903.

Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen, herausgegeben von Hans Lietzmann: (5) Liturgische Texte I, von H. Lietzmann; (6) Die Didache, mit kritischem Apparat, von demselben; (7) Babylonisch-assyrische Texte, übersetzt von C. Bezold I; (8) Apocrypha II v. Erich Klostermann. — Bonn, A. Marcus & E. Webers Verlag, 1903-1904. (Prix : les trois premiers fascicules 30 Pf., le 4e 40 Pf.)

Theologischer Jahresbericht. XXII. Band, 1982, herausgegeben von G. Krüger und W. Köhler in Giessen. V. Abteilung : *Systematische Theologie*, bearbeitet von Arno Neumann, Max Christlieb, Arthur Titius, Alfred Hoffmann. — Berlin 1904, C. A. Schwetschke u. Sohn. (Prix de ce fascicule : 11 Mk. 70.)

Bibliographie der theologischen Literatur für das Jahr 1902. 5. Lieferung. (Prix : 80 Pf.).

Nous gardons l'Ancien Testament. — Conférence par E. Kautzsch, prof. à Halle. Traduite avec l'autorisation de l'auteur. — Paris, Fischbacher, 1903. (Prix : 75 cent.)

Vers la justice. Sermons par Wilfred Monod. — Paris, Fischbacher, 1904. (Prix : 3 fr. 50.)

Revue documentaire des Religions (paraissant le 10, le 20 et le 30 de chaque mois, par livraison de 32 pages in 8o, au prix de 10 fr. par an en France, de 13 fr. à l'étranger). Rédaction et administration : 93, Boulevard Saint-Germain, Paris (VIe) 1re année 1904.

Félix Pécaut et l'éducation de la conscience, par Gabriel Compayré, recteur de l'Académie de Lyon. — Paris, Paul Delaplane. (Prix : 90 cent.)

Religionskrieg und Geschichtswissenschaft. Ein Mahnwort an das deutsche Volk aus Anlass von Denifle's « Luther. » Von Richard Fester, Prof. der Geschichte in Erlangen. — München, 1904. C. H. Beck. — (Prix : 1 Mk.)

Alttestamentliche Chronologie, von Gerhard Taaks. Mit einer Beilage : Tabellen. — Uelzen, 1904. Im Selbstverlage des Verfassers.

Zwei Entdeckungen in der Bibel, von Gerhard Taaks. — Uelzen, 1904.

Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte. II : *H. Bullingers Diarium* der Jahre 1504—1574. Herausgegeben von Emil Egli. — Basel, 1904, Basler Buch- und Antiquariatshandlung. (Prix : 5 fr.)

VIE DOMESTIQUE, POLITIQUE ET RELIGIEUSE

du vieil Israël

PAR

JULES WELLHAUSEN [1]

I

Avant l'apparition des prophètes qui ont créé le nouvel Israël, jetons un rapide coup d'œil sur cet ancien Israël qui disparut avec la ruine du royaume de Samarie.

Il est presque impossible d'établir une statistique précise des temps antérieurs à la période qui s'étend de 850-750. En effet, tandis que les grands changements de l'histoire se peuvent conserver longtemps dans la mémoire avec une assez grande fidélité, il est indispensable, dès qu'on veut décrire l'état de la culture à une certaine époque, de pouvoir recourir à une littérature contemporaine. Or la littérature hébraïque n'a commencé à fleurir que pendant cette période, principalement depuis la fin des invasions syriennes. On écrivait sans doute déjà auparavant ; mais ce n'étaient encore que des actes publics, des traités ou conventions, ainsi que des lettres, lorsque le contenu du message qu'on voulait transmettre devait, pour une raison ou pour une autre, être tenu secret. Les plus anciens documents sont obscurs et concis ; ce n'étaient guère que des aides-mémoire ; on était avare de

[1] Traduction autorisée du chap. VIe de l'ouvrage intitulé : *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 2e édit., 1895.

l'écriture. De bonne heure cependant le sens historique du peuple se développa de pair avec la religion ; les actions héroïques de Iahvé, c'est-à-dire d'Israël, furent célébrées par des chants, mais ces chants furent à l'origine confiés à la seule tradition orale.

La littérature commença lorsqu'on se mit à les recueillir et à les consigner par écrit, et c'est ainsi que le Livre des guerres de Iahvé et le Livre du Brave ou du Juste furent les plus anciens livres d'histoire [1]. On fut ensuite amené à écrire aussi l'histoire en prose, en utilisant des documents ou des souvenirs de famille ; dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois une portion assez considérable de cette ancienne historiographie, combinée avec les Annales des Rois, nous a été conservée [2]. A la même époque déjà on écrivit aussi des recueils de règles juridiques et de sentences, dont nous possédons un échantillon dans les chapitres XXI et XXII du livre de l'Exode. Plus tard seulement, on recueillit les traditions concernant les patriarches et les temps primitifs, traditions et légendes qui ne sauraient dater d'une époque très ancienne. Ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est l'apparition d'une prophétie écrite. Pourquoi Elie et Elisée

[1] Nomb. XXI, 14 ; Jos. X, 13 ; 2 Sam. I, 18 ; 1 Rois VIII, 53 (Septante). Les chants insérés dans les livres historiques à titre de documents ou de pièces justificatives (et au nombre desquels il ne faut pas compter 2 Sam. XXII et XXIII, 1-7) diffèrent entièrement des Psaumes par leur contenu, mais leur ressemblent par la forme poétique. La forme est celle du *sag'*, qui s'est conservé chez les Arabes dans la bouche des voyants, dès les temps anciens jusqu'à Mahomet. Un certain nombre de phrases très courtes, le plus souvent parallèles, sont réunies par le sens en un même verset. La rime qui, en arabe, relie aussi extérieurement entre eux les vers ou membres de phrases, fait encore défaut en hébreu ; en revanche, le nombre des vers était peut-être plus régulièrement fixé.

[2] Ces Annales devaient être tout-à-fait analogues à celles des rois de Tyr. (« Hirom devint roi à l'âge de 53 ans et régna 34 ans » ; ἐβασιλευσεν, exactement comme l'hébreu *va-yimlok*, a le double sens : devint roi et règna. Voir Josèphe c. Ap. I, 117.) Le fonctionnaire mentionné parmi le personnel de la cour sous le nom de *mazkir* ne doit pas être mis en relation avec ces Annales qui étaient très concises et rédigées seulement après la mort du roi respectif ; il ne faut pas non plus le comparer aux rédacteurs d'éphémérides des rois achéménides ou d'Alexandre-le-Grand.

n'ont-ils rien écrit? pourquoi Amos, cent ans plus tard, a-t-il écrit? On ne peut guère expliquer la chose que par ce fait qu'à un siècle sans littérature avait succédé un siècle littéraire.

Nous commençons notre statistique par les circonstances et relations de la vie de famille. La polygamie était rare, la monogamie, la règle; mais on ne considérait pas comme malséant d'avoir des concubines ou, dans une ville étrangère, de loger chez des prostituées. La coutume et l'amour assuraient aux épouses légitimes une situation honorable [1]; il s'est cependant perpétué jusqu'à cette époque des traces d'un droit d'après lequel elles pouvaient être achetées et ensuite possédées par transmission héréditaire [2]. Le mariage entre parents, même avec une demi-sœur, n'était pas interdit, et le père donnait plus volontiers sa fille à un cousin qu'à un autre homme [3]. Les parents possédaient un droit absolu sur leurs enfants : ils pouvaient les offrir en sacrifice ou les vendre comme esclaves; on faisait cependant une grande différence entre fils et filles [4].

[1] Selon Gen. II et III la femme est l'aide de l'homme, de même condition que lui. Le fait qu'elle est assujettie à son pouvoir et qu'elle enfante avec douleur passe pour l'effet d'une malédiction, pour une perversion de l'ordre primitif. L'homme quitte père et mère pour s'attacher à sa femme. Toutefois le fait qu'il n'est loisible au prêtre que de prendre le deuil de ses plus proches consanguins, et non celui de sa femme, montre que la femme n'appartenait pas complètement à la famille, qu'elle n'était pas considérée comme ne faisant réellement « qu'une chair » avec son mari. (Gen. II, 24.) En tant que mère, vis-à-vis des fils, elle avait une tout autre position qu'en qualité d'épouse.

[2] Gen. XXXV, 22; XLIX, 4; 2 Sam. III. 7; XII, 8, 11; XVI, 21 sq.; 1 Rois II, 22.

[3] Gen. XX, 12; XXIX, 19; 2 Sam. XIII, 13. Les restrictions sévères de Lév. XVIII et XX; Deut. XXVII, 20-23, datent en majeure partie d'une époque récente; cp. Deut. XXIII, 1; XXV, 6 (à comparer avec Lév. XVIII, 16; XX, 21; Deut. XXVII, 23). Le mariage avec des étrangères n'était pas défendu. Des prescriptions spéciales sont données Deut. XXI, 10 sq. pour le cas de l'élévation au rang d'épouse légitime d'une prisonnière de guerre.

[4] La méconnaissance obstinée de l'autorité des parents, de graves injures proférées contre eux, sans en excepter la mère, entraînaient la mort. Il est vrai que la peine ne pouvait être prononcée et exécutée que par l'autorité judiciaire de la commune; mais il n'est pas probable que dans les temps les plus anciens la

L'esclavage ne paraît pas avoir été la pire des conditions. Les serviteurs et les servantes se trouvaient, au point de vue social, dans une situation assez égale à celle de leurs maîtres ; ils étaient même, dans une certaine mesure, protégés par la loi. L'esclavage n'avait pas, comme chez les Grecs et les Romains, une importance politique ; il aurait pu être aboli sans que la base de la chose publique en fût ébranlée.

L'établissement des Hébreux dans le pays de Canaan, leur passage à la vie sédentaire était maintenant un fait accompli ; l'opposition entre Hébreux et Cananéens avait disparu ou se trouvait réduite à une simple différence de rang ou de condition sociale. Des figures comme celles de Goal, de Jephté, de Samson, de David au désert de Juda, auraient à peine été possibles à cette époque. Comme le montrent les récits des patriarches,qui datent de ce temps-là, un idéal tout différent avait succédé à la vie libre et errante des premiers âges. Les pâtres ne menaient plus une vie nomade : Jacob restait chez lui, auprès de ses troupeaux parqués, tandis qu'Esaü vagabondait çà et là. L'élevage du bétail, encore en vigueur dans certains districts de Juda et de la région à l'est du Jourdain, faisait place en général à l'agriculture[1]. La culture des champs et des jardins était considérée comme la véritable vocation de l'homme[2] : le plus vif désir d'un véritable Israélite était de pouvoir s'asseoir paisiblement à l'ombre de sa vigne et de son figuier. Le pays, il est vrai, n'était pas naturellement fertile ; le désert tendait sans cesse à l'envahir là où l'on ne le cultivait pas avec assiduité. Mais le travail acharné, le travail à la sueur du visage, faisait merveille.

patria potestas fût limitée à cet égard. La vente volontaire n'est mentionnée qu'en ce qui concerne la fille, Exode XXI, 7. Elle ne différait d'ailleurs pas beaucoup du fait de donner sa fille en mariage, ce qui se faisait pareillement pour de l'argent. Dans le cas dont il est question 2 Rois IV, 1, le créancier exige de la veuve la vente de ses enfants.

[1] Le bœuf servait au labour, l'âne de monture; quant aux chameaux il n'y en avait pas dans le pays montagneux. Certains mots de provenance nomade se sont maintenus : tel *navè*, proprement le terme du voyage, de là soit le pâturage, soit la demeure.

[2] Gen. II, 15; III, 17, sq.

Les terrassements des montagnes se couvraient de vignes et d'oliviers, les plaines et les vallées se paraient de riches moissons d'orge et de froment. Le défrichement de landes stériles était arrivé à un haut degré de développement[1]. Par contre, les arts et les métiers se bornaieut à pourvoir aux plus simples besoins domestiques ; les plus importants étaient ceux du tisserand, du potier, du charpentier et du forgeron.

La vie était simple. Les habitants de la Palestine s'étonnaient qu'en Egypte les cultivateurs eux-mêmes vécussent resserrés dans des villes populeuses et fermées[2] ; ils s'établissaient le plus souvent dans des localités ouvertes, habituellement à mi-hauteur des collines, au-dessous de l'aire et de l'autel et au-dessus d'un cours d'eau. Les murs d'enceinte étaient fort rares dans l'ancien temps ; en fait de fortification il y avait seulement une tour-forte où se retirait la population en cas de danger[3]. Les maisons étaient construites en terre glaise, la lumière pénétrant par des lucarnes grillées d'où s'échappait aussi la fumée[4]. Le foyer n'avait pas de place fixe dans la maison, ni de signification religieuse. Sur ce point, les Israélites se rencontraient avec les Arabes et se distinguaient des Grecs dont, pour les autres choses de la vie, ils se rapprochaient beaucoup plus[5]. Le mobilier d'une chambre, qui nous est décrit une fois, se composait d'un lit, d'une table, de sièges et d'un chandelier. Le costume général consistait en un vêtement de dessous et en un manteau ; ce dernier servait aussi de couverture pour la nuit[6]. Les pieds

[1] L'irrigation artificielle ne se faisait pas en grand. Aussi ne se trouve-t-il pas, dans Ex. XXI et suiv., de règles relatives à cet objet, comme on pourrait s'y attendre dans une législation ayant en vue des paysans.

[2] Gen. XLVII, 21.

[3] Jug. VIII, 9, 17 ; IX, 46, 51.

[4] Osée XIII, 3.

[5] Il n'y a guère, en hébreu, de mot pour dire le foyer. En fait de fourneau, il y en avait de différentes sortes, mais le moyen le plus ancien dont on se servait pour cuire ou pour rôtir étaient des pierres ardentes (1 Rois XIX, 6) que l'on alignait sur la cendre ; on en mettait aussi dans un seau ou dans une outre pour chauffer l'eau ou le lait.

[6] Exode XXII, 26 ; Amos II, 8.

étaient protégés, mais les couvre-chefs n'étaient pas en usage. On ne mangeait de viande que trois fois par an, les jours de sacrifice. L'huile et la farine suffisaient pour la cuisine ordinaire, et étaient conservées dans des cruches. Le pain fait avec de l'orge et plus tard avec du froment, était dans la règle levé [1]. Le principal repas avait lieu anciennement non pas le soir, mais à midi [2]. En comparaison des Egyptiens, les Israélites estimaient être robustes et non ramollis, moins sujets aux maladies. Iahvé était leur médecin ; ils n'éprouvaient pas le besoin de guérisseurs, à peine de sages-femmes.

Cependant les temps commençaient à changer. Pendant longtemps, le commerce n'avait été exercé que par les villes cananéennes, si bien que le nom de Cananéen était devenu synonyme de marchand [3]. Maintenant, au grand chagrin des prophètes, Israël commençait à marcher sur les traces de Canaan [4]. Depuis Salomon, les rois eux-mêmes avaient donné l'exemple, bon ou mauvais, en faisant le commerce maritime et en se livrant à d'autres entreprises mercantiles, de concert ou en concurrence avec les Tyriens. Les villes gagnaient en

[1] Le mot que les Hébreux emploient pour l'huile d'olive signifie en arabe le beurre fondu. Les ustensiles de *terre* également distinguent d'une façon très caractéristique les Hébreux des Arabes (dans le mot *nébel* on constate le passage de la signification d'outre à celle de cruche). Il est de même du pain fait avec du *levain*. Dans Jug. VII, 13 un pain d'orge roulant (ce n'était donc pas une galette azyme) est l'emblême du paysan israëlite ; la tente, celui du Madianite nomade. Mais de ce que לחם signifie pain chez les Hébreux, viande chez les Arabes, il ne faudrait pas conclure que la viande fût pour les Arabes ce qu'était pour les Hébreux le pain. Loin de là ; d'ailleurs l'arabe לחם ne signifie pas seulement *meat*, viande, mais *flesh*, chair. Tout aussi bien pourrait-on tirer la conclusion inverse du fait que טבח, qui en hébreu veut dire égorger, faire boucherie, a en arabe le sens de cuire au four.

[2] Gen. XLIII, 16, 25.

[3] C'est sans doute à dessein que dans la législation il n'est pas tenu compte du commerce et de l'industrie, mais seulement de l'agriculture. Seule la propriété foncière conférait la plénitude des droits civils et religieux. Mais déjà dans Exode XXI et suiv. on paye non en bétail, mais en argent, et l'argent (qui est toujours pesé) joue un grand rôle en matière de droit (indemnité, amende, accommodement).

[4] Osée XII, 8, 9.

importance, l'argent devenait une puissance[1]; bref, il se préparait une révolution que le zèle le plus pieux était impuissant à entraver. L'agiotage sur les grains, le régime de la grande propriété territoriale, la fréquence des hypothèques et de la servitude pour dettes sont autant d'indices que la propriété également répartie de jadis ne pouvait se soutenir en face des grosses fortunes[2]. La distance entre le riche et le pauvre, entre notables et gens du commun allait s'élargissant ; les classes supérieures se distinguaient toujours davantage par leur manière de vivre des masses populaires. Les riches se construisaient des maisons en pierres de taille, faisaient tous les jours bonne chère, buvaient du vin comme de l'eau et s'oignaient de l'huile la plus excellente. Le prophète Esaïe a décrit avec une telle exactitude les raffinements de la parure féminine qu'on est tenté de supposer que la mode s'était glissée jusque dans sa propre demeure. Nous n'entendons guère dire que le progrès matériel ait profité à des entreprises d'utilité publique, telle que la construction de ponts, de routes ou d'aqueducs ; la chose n'en est pas moins probable. L'art religieux, quoiqu'il ne fût pas original, n'était certainement pas aussi insignifiant qu'on se le figure d'ordinaire ; il ne devint un objet d'aversion que pour les Juifs d'une époque plus récente.

[1] Depuis Salomon on dirait qu'il était devenu abondant comme la crotte dans les rues. Abimélek avait engagé à son service toute une garde du corps pour 70 sicles ; au prix de 50 sicles, David avait acheté l'aire du temple et une paire de bœufs par dessus le marché. Par contre, Ex. XXI, 32 un domestique coûte 30 sicles ; Deut. XXII, 29 une jeune fille, 50 sicles ; Gen. XXIII, 16 une grotte sépulcrale, 400 sicles. Comp. Juges XVII, 3 avec v. 4 ; VIII, 21 avec v. 24-26.

[2] Amos VIII, 5 ; Es. V, 8 ; Osée, V, 10 ; Deut XIX, 14. — Par le fait qu'il arrivait souvent à des hommes libres d'être réduits à la servitude, s'explique l'ordonnance d'Ex. XXI, 1 sq., laquelle ne parvint pas à prévaloir dans la pratique (Jér. XXXIV) et fut plus tard atténuée (Lév. XXV, 28). Pour les nantissements voir Deut. XXIV, 10-13 ; Ex. XXII, 26 ; Amos II, 8. Il est défendu (Ex. XXII, 24) de prêter à intérêt : on tenait d'autant plus à s'indemniser au moyen du gage. Le crédit ne joue aucun rôle ; les dettes sont toujours des dettes contractées par nécessité. Toujours est-il que vers l'an 740 on comptait encore en Israël 60 000 hommes ayant du bien (2 Rois XV, 19-20).

II

Dans le royaume des dix tribus, la royauté conserva forcément son caractère belliqueux [1]. Avec les guerres continuelles qui sévissaient à cette époque, le souverain était avant tout soldat ; après lui, le général en chef était le personnage le plus important du royaume. Sans doute, c'était encore le peuple qui constituait l'armée, dont les régiments étaient formés par les communes [2], et comme l'obligation du service militaire incombait avant tout aux propriétaires fonciers, l'expression d'homme de guerre équivalait à celle d'homme ayant de la fortune. Mais déjà, autour du noyau des gardes du corps du roi et des gouverneurs de province [3], se formait le commencement d'une troupe de soldats de profession, car l'ancien ban des milices ne répondait plus aux nécessités nouvelles de la guerre. On ne combattait plus exclusivement à pied, comme ce fut encore le cas du temps de David, mais les chevaux et les chars qui, depuis longtemps, existaient chez les Cananéens et les Araméens, étaient considérés comme indispensables. C'est Salomon qui paraît en avoir introduit l'usage. A la place de l'écuyer qui portait les armes du guerrier combattant à coups de glaive, on vit l'adjudant qui, debout sur le char de guerre, se tenait à côté de l'archer et le protégeait de son bouclier. L'équipement lui aussi fut modifié, la lance et l'épée furent mis au second plan, et l'arc devint l'arme principale. Un autre progrès consista à fortifier les villes, en particulier les métropoles. Autrefois, à l'approche du danger, la population s'était réfugiée dans les cavernes et les forêts, maintenant elle se retirait derrière les murs des forteresses. Le bon vieux temps, où il n'y avait ni chars, ni chevaux, ni forteresses, c'est-à-dire pas d'art militaire proprement dit, était passé pour toujours, et c'est en vain que les prophètes en souhaitèrent le retour.

[1] Il est significatif qu'Elie monte au ciel sur un char de guerre, et qu'Elisée soit appelé « char et cavaliers » d'Israël.

[2] Amos V, 3 — צבא et חיל sont des mots remontant à la plus haute antiquité.

[3] 1 Rois XX, 14, sq.

A l'intérieur, la royauté n'exerçait pas une action bien profonde. Elle n'était guère autre chose que la plus grande maison en Israël ; aussi bien le fonctionnaire le plus élevé du gouvernement portait-il le titre de « chef de la maison » ou d'intendant. La cour, en s'élargissant, devint capitale ; le bourgmestre de Samarie était un fonctionnaire royal[1]. Quoiqu'il y eût des préfets royaux dans les provinces[2], le gouvernement, comme dans tous les états primitifs, avait peu d'action en dehors de la capitale[3]. Le roi ne se préoccupait pas bien sérieusement de la défense des frontières : il se retirait dans sa ville et les préfets avec leur suite allaient l'y rejoindre. Nous ne savons pas bien en quoi consistaient les revenus du royaume. La première coupe du fourrage revenait de droit au roi, pour l'entretien des chevaux de guerre[4]. Peut-être y avait-il, en Israël comme en Juda, des biens de la couronne que le roi pouvait donner en fief à ses serviteurs[5]. Nous n'avons aucune connaissance d'impôts régulièrement et universellement organisés ; il est question seulement de contributions extraordinaires levées sur les gens à leur aise ; la

[1] 1 Rois XXII, 26.

[2] 1 Rois XX, 14 sq. — Salomon le premier avait osé diviser le royaume en douze districts, sans s'inquiéter des tribus et des clans, et préposer à chacun un bailli royal ; Juda seul — concession significative — semble avoir été exempté de cette mesure. Plus tard encore, sous Achab, nous voyons le royaume d'Israël divisé en *medinôth* ; mais le fonctionnaire qui gouverne ces districts ne porte plus l'ancien titre de *nacîb*, il s'appelle *Sar ha Medinâ*.

[3] Es. VII, 8, 9 : la tête d'Aram est Damas et la tête de Damas est le roi, la tête d'Ephraïm est Samarie et la tête de Samarie est le roi. Par là s'explique que, d'une part, le nom de la capitale est appliqué au pays (Samarie), d'autre part le nom du pays à la capitale (Dan au lieu de Laïsh ; comp. Rabbath-Moab, R. Ammon). *Medinâ* signifie primitivement le district, puis le chef-lieu ; de là Iathrîb = al Medina, comme étant la Dar al Islam (Sur. VIII, 73). En dehors d'al Medina on était à moitié à l'étranger ; Mahomet exigeait proprement de tous les Musulmans qu'ils y fissent leur hégire. C'est là seulement qu'avait lieu le culte complet ; partout ailleurs, même à la Mecque, il était raccourci. Pour Mahomet l'Etat coïncidait avec la ville ; le reste du territoire n'était qu'une annexe. En ce point les Sémites ne se distinguent pas des Grecs et des Romains.

[4] Amos VII, 1 ; 1 Rois XVIII, 5.

[5] Cp. Ez. XLVI, 16-18.

dîme appartenait à la divinité et non pas au roi [1]. Dans tous les cas, l'impôt foncier paraît avoir été inconnu en Palestine, comme il est permis de le conclure du récit concernant son institution en Egypte par Joseph. Le trésor de l'Etat, s'il faisait défaut, était remplacé, en une certaine mesure, par le trésor du temple. A Jérusalem, tout au moins, ce trésor était à la disposition des rois qui y puisèrent à plusieurs reprises.

Il n'était pas question d'administration et de police comme étant du ressort du gouvernement ; dans les cadres d'un Etat moderne, les anciens Hébreux se seraient sentis comme dans une camisole de force. Nos idées traditionnelles de « despotisme oriental » ne souffrent qu'une application très relative à la royauté israélite. Naboth refusait-il de vendre sa vigne de gré à gré, Achab ne voyait aucun moyen de s'en mettre en possession ; on comprend dès lors l'exclamation stupéfaite de son épouse tyrienne : « Est-ce bien toi qui exerces la souveraineté sur Israël ? » Pour mettre en œuvre les moyens par lesquels on réussit ensuite à lui procurer la vigne convoitée, il n'y avait pas besoin d'être roi ; mais parce que c'était le roi qui les avait employés, il en coûta à sa maison la perte du trône. Les rois eux-mêmes, pour autant que nous apprenons à les connaître personnellement, ne nous font pas en général l'impression d'avoir été despotes ; leur humanité, passée en proverbe, paraît avoir été mieux qu'une simple façon de parler [2]. S'ils ont permis à certains prophètes une liberté d'allures qui, de nos jours, leur coûterait peut-être la vie, cela tient moins à la modération, qu'à la crainte ou au dédain.

Des obligations d'une portée générale paraissent avoir, de tout temps, pris naissance par le fait que le roi et les représentants du peuple contractaient réciproquement, devant

[1] Contrairement à l'opinion de W. Rob. Smith, *Religion of the Semites* (1894) p. 246 sq. — Les corvées que Salomon imposa aux Israélites provoquèrent la plus grande exaspération, et il y a tout lieu de penser qu'elles ne se renouvelèrent pas dans le royaume du Nord.

[2] 1 Rois XX, 31.

Iahvé, une alliance en vertu de laquelle ils s'engageaient à faire ceci ou cela, ou à s'en abstenir[1]. Il n'y avait pas de lois proprement dites, mais bien un vieux droit coutumier dont quelques débris sont parvenus jusqu'à nous. Ce droit se distingue par son absence de formalisme ; on n'y trouve presque pas de prescriptions concernant la manière de porter plainte, ni d'actes symboliques et d'usages poétiques. Les parties s'appellent le témoin et celui qui doit rendre raison ; dans la règle, témoin signifie plaignant. Sans plainte, il n'y avait pas de droit ; cependant l'accusation n'était souvent qu'une dénonciation[2]. Le droit pénal, la relation établie entre l'administration officielle de la justice et la justice d'autorité privée, était assez développé chez les Israélites. Chez les anciens Arabes, la tribu ne pouvait se garantir de celui qui troublait sa paix qu'en le reniant et en lui refusant sa protection. La communauté israélite ne se contentait pas du bannissement, mais prononçait la peine de mort. La lapidation était la forme la plus ancienne de l'exécution ; ce qui la caractérisait, c'est que chacun prenait part à la mort du criminel et se rendait responsable de son sang. Il y avait « des actions scélérates qui ne doivent pas se faire en Israël, » qui pesaient comme une coulpe sur le pays et sur le peuple et devaient être « balayées » par l'extermination du coupable ; c'était le cas en particulier des blasphèmes contre Dieu et contre le roi, de l'impiété envers les parents, des incestes et autres offenses à la conscience populaire. Le meurtre rentrait aussi dans cette catégorie de crimes. La « vendetta » proprement dite, où la famille du meurtrier prend son parti et où la famille de celui qui a été mis à mort entre en guerre avec elle, de sorte que la vengeance se poursuit à outrance et se renouvelle sans cesse, paraît avoir été un point de vue dépassé

[1] Exode XXIV ; 2 Rois XXIII ; Jér. XXXIV, 18. De là le nom de *berîth*, alliance, pour dire *loi*.

[2] 1 Rois XXI, 10. — Dans le Deutéronome l'autorité a le devoir de faire l'enquête et, en de certains cas, le plus proche parent a celui de dénonciation et d'accusation. Le *satan*, qui tient du procureur général ou accusateur public, ne se rencontre que plus tard.

chez les Israélites de l'époque des rois[1]. Ce qui seul semble avoir subsisté c'est qu'il était loisible au « vengeur du sang » de poursuivre le meurtrier et de le tuer sans forme de procès. Lorsque celui-ci n'avait pas agi avec préméditation, il trouvait un asile auprès du sanctuaire, en particulier auprès de certains sanctuaires déterminés ayant droit d'asile; éventuellement il pouvait s'en tirer au moyen d'une amende. Si, par contre, il y avait eu meurtre proprement dit, il était saisi et entraîné loin de l'autel[2]. Le pouvoir public intervenait alors; comme dans l'Islam, il avait le droit d'arrêter et d'assigner le meurtrier[3]. Il ne restait au vengeur que l'exécution. Mais celle-là il était tenu d'y procéder; il n'était pas libre de se désister de son droit. Il ne lui était pas permis d'accepter une compensation en argent; cela n'était admissible que dans le cas d'un homicide involontaire. On exigeait sang pour sang, comme on exigeait œil pour œil, dent pour dent[4]. Le sang non vengé criait au ciel et appelait la colère divine sur le pays. Lorsqu'un corps tué par une main inconnue était trouvé dans un champ, la ville la plus rapprochée du théâtre du crime devait exécuter une vache à la place du meurtrier, afin de se laver de ce forfait[5]. Ainsi, la vengeance du sang était déjà passablement dépouillée de son caractère personnel et passionné et transformée en peine du talion. C'est précisément dans le plus ancien document juridique (Ex. XXI) qu'elle est le moins en relief sous sa couleur primitive. Comme dans l'Islam, la communauté réglait et garantissait la vengeance du particulier.

[1] De ce que la vengeance du sang n'était plus une guerre, il résulte que la guerre, à son tour, n'était plus une vengeance du sang.

[2] Ex. XXI, 13, 30; cf. 1 Rois II, 28 sq.

[3] Ex. XXI, 14; Deut. XIX, 12.

[4] Dans Ex. XXI il n'est question que de talion et d'amende. Dans le Deutéronome, comme dans l'Islam, vient s'y ajouter la peine de la fustigation, qui est chose toute nouvelle et de nature différente. La prison en tant que peine n'existe pas.

[5] L'exécution près du torrent, qui est exigée Deut. XXI, reparaît encore 1 Rois XVIII, 40. Chez les Arabes on voit figurer (Ham. 443, 3) un bouc comme *ashâm* pour un homme.

Cependant, la plénitude des droits de bourgeoisie n'appartenait toujours encore qu'à l'homme qui était en état d'accomplir le devoir de venger le sang répandu et de manier l'épée. Le mot qui désigne le vengeur du sang signifie aussi l'héritier[1]. Seuls, les parents de la ligne masculine étaient aptes à hériter, à posséder un fond de terre et à tirer au sort pour un lot de terrain commun, celui-ci, à ce qu'il semble, étant soumis de temps en temps à une nouvelle répartition.[2]. Avec les droits et devoirs civiques allaient de pair ceux du culte ; ils étaient également attachés aux hommes de souche directe et propriétaires. Le culte était soutenu par les redevances provenant du produit des champs et des troupeaux, par conséquent par la propriété foncière. Le *Kahal,* l'assemblée de commune, avait un caractère à la fois politique et religieux ; celui qui ne jouissait pas de tous les droits politiques ne possédait pas non plus les droits religieux. Les étrangers n'étaient admis à faire partie du Kahal qu'après plusieurs générations, tandis que les Israélites, étrangers à la localité, rencontraient peut-être moins de difficultés. La différence des classes sociales était considérable. Les nombreux « habitants, » établis dans le pays, n'étaient admis qu'à bien plaire aux repas des sacrifices ; devant la justice ils avaient besoin de protecteurs et de représentants. Les orphelins, aussi longtemps qu'ils n'avaient pas l'âge requis pour assister au Kahal, se trouvaient dans une situation analogue, ainsi que les veuves qui n'avaient pas d'assistant juridique mâle[3].

Le kahal était aussi une assemblée judiciaire. L'administration ordinaire de la justice demeurait toujours entre les

[1] *Goël*, proprement vindex (Job III, 5). Les devoirs de la réclamation, du rachat et de la vengeance vont ensemble et incombent tous à l'héritier.

[2] L'héritage consiste aussi chez les Hébreux en propriété foncière. Au sujet du tirage au sort pour les terres restées indivises voir Mich. II, 5 ; Jér. XXXVII, 12 ; au sujet du cas exceptionnel de la fille héritière voir Nomb. XXXVI.

[3] Tout cela appert encore par le Deutéronome. A remarquer l'exclusion de l'assemblée prononcée contre celui qui est inapte à engendrer (Deut. XXIII, 2). Primitivement le camp de guerre, l'assemblée judiciaire et l'assemblée de culte coïncidaient ; tous trois étaient sacrés.

mains des clans ou des communautés ; elle était exercée par les Anciens, qui formaient des collèges aristocratiques. La communauté locale avait aussi le droit de justice criminelle[1]. Les juges occupaient des sièges, autour desquels le kahal se tenait debout. C'était la porte de la ville qui servait de forum ; seules, certaines formalités s'accomplissaient près du sanctuaire. La tenue d'une session solennelle était accompagnée de jeûne. Comme l'exercice du droit de juger était la principale attribution du gouvernement (juger et régner sont exprimés en hébreu par le même mot), l'antique situation politique de communautés agrégées, qui n'étaient reliées entre elles que par le sentiment religieux national[2], s'était donc maintenue en un point essentiel sous le gouvernement des Rois. Mais cette situation datant de l'époque antérieure à la monarchie ne suffisait plus, les temps de l'antique simplicité étaient passés et les conditions sociales s'étaient modifiées. L'inégalité de la fortune et de la position sociale commençait à peser lourdement sur le peuple et la religion elle-même était devenue plus démocratique. Dans cet état de choses le roi aurait pu intervenir. Il passait pour être le juge suprême ; l'acclamtion « Hosia-na » est proprement le cri d'appel de l'oppriméqui cherche auprès du roi le secours et la justice[3]. Celui qui ne pouvait arriver à ses fins auprès de la communauté ou qui voulait obtenir une exception à la règle, s'adressait à lui[4].

[1] 2 Sam. XIV, 7 (la *mishpâhâ* ou le clan) ; 1 Rois XXI, 9 sq. (la commune urbaine).

[2] Le *Kahal* (à savoir chaque Kahal particulier, Mich. II, 5) était un *Kahal de Iahvé*. Il régnait en tout Israël un certain accord au sujet de ce qui est juste et injuste, de ce qui est conforme ou contraire aux bonnes mœurs, et les communes se prêtaient sans doute un mutuel appui pour l'arrestation du criminel. Seules les affaires militaires étaient centralisées en une certaine mesure et dirigées par le roi en sa qualité de commandant en chef.

[3] 2 Sam. XV, 2 ; 1 Rois III, 9 ; 2 Rois XV, 5. De là *shophet* (juge) = celui qui gouverne. — Cas particuliers 2 Sam. XII et XIV ; 1 Rois III, 15 sq. ; 2 Rois VI, 26 sq.

[4] Exemple typique : 2 Sam. XIV, 1 sq. — En revanche 2 Rois IV, 13 : la Sunamite répondant au prophète qui offre de parler pour elle au roi : Je n'ai que faire du roi, j'habite au milieu de mon peuple, c'est-à-dire de ma parenté.

Le faible attendait de lui protection contre le fort ; c'est lui qui devait faire droit aux pauvres et remettre à l'ordre ceux qui usaient de violence[1].

Mais la royauté était trop faible pour faire prévaloir la notion de l'autorité et de la suprématie judiciaire de l'Etat[2]. Les décisions qu'elle parvenait à prononcer occasionnellement ne différaient guère des coups d'autorité par lesquels les seigneurs d'un rang inférieur portaient atteinte à l'administration régulière de la justice[3]. Le roi ne s'élevait pas assez haut au-dessus de ceux du milieu desquels il tirait son origine : ceux qui l'avaient élevé pouvaient aussi le renverser. La royauté en Israël, surtout dans l'Israël du nord, manquait de puissance, parce qu'elle n'avait pu parvenir à une légitimité véritable. Les changements continuels de dynastie par des coups de force remettaient toujours de nouveau en question l'ordre établi.

En pareilles circonstances on comprend que les petites circonscriptions aient pu, même sous la royauté, conserver en elles-mêmes leur centre de gravité. Le royaume venait-il à se désorganiser, elles n'étaient pas ébranlées par les révolutions politiques de la capitale. Sans doute, l'ancienne forme de la communauté était altérée en ce sens qu'aux tribus et aux clans s'étaient substituées les villes, qui devinrent pour les villages le siège de l'autorité judiciaire[4] et étaient appelées

[1] Esaïe a de l'office du prince la même idée qu'Aboubekr ou Omar : « Le plus faible d'entre vous m'apparaîtra comme le plus fort, jusqu'à ce que je lui aie fait obtenir gain de cause, et le plus fort d'entre vous je le traiterai comme le plus faible, jusqu'à ce qu'il se plie au droit ». Une conception très désobligeante de la royauté s'exprime (Jug. IX) dans l'apologue de Jotham : elle ne saurait être un objet d'ambition que pour celui qui n'est bon à rien d'autre. « Ai-je perdu ma graisse ou ma douceur pour aller planer sur les arbres ? » disent l'olivier et la vigne ; le buisson d'épine s'y prête, lui qui n'est bon qu'à faire du mal.

[2] Chez les Arabes de même la notion du *Sultan* (de la suprématie de l'Etat) n'a jamais prévalu. — En Juda des essais de réforme judiciaire paraissent avoir été tentés. — Le Deutéronome adjoint aux anciens des « juges » et les oblige à porter les cas difficiles devant un tribunal royal et sacerdotal à Jérusalem.

[3] 2 Rois IV, 13 : on s'adresse au roi *ou bien au chef d'armée.*

[4] Les villes sont appelées dans le Deutéronome *portes*, c'est-à-dire sièges de la justice et marchés.

leurs « mères. » Cette modification n'avait cependant pas entraîné le relâchement des liens qui unissaient les éléments de la société. La famille, au sens restreint et au sens plus large du mot, constituait toujours l'unité fondamentale. On attachait le plus grand prix à sa permanence : c'était la seule forme de l'immortalité que l'on connût [1]. Quand le père avait encouru la peine de mort, les enfants étaient exécutés avec lui [2]. C'est pour cela qu'on avait l'habitude, dans les formules d'imprécation, de se maudire soi-même et la maison de son père. Les parents restaient unis jusque dans la tombe. Or la famille et la commune étaient le foyer de la coutume et des mœurs, retenant tous leurs ressortissants par les liens les plus forts, tandis que les « gens sans aveu », c'est-à-dire sans famille, devenaient des coquins. Le progrès intellectuel ne fut pas entravé, ni le sentiment du droit et du bien déprimé par la faiblesse du gouvernement et les révolutions de la capitale. Précisément pendant cette période, qui fut pour la littérature l'époque de la floraison, la culture spirituelle et morale d'Israël parvint à un niveau qui a été rarement atteint par un peuple oriental.

III

A côté des rois et des anciens, les prêtres et les prophètes apparaissent comme les piliers de la chose publique. Un proverbe consolant disait que « le conseil ne fera pas défaut aux anciens, ni l'instruction d'en haut au prêtre, ni la parole aux prophètes. » Dans le Deutéronome ces trois classes directrices sont citées ensemble comme les organes attitrés de la théocratie. Non sans raison, nous avons l'habitude de considérer les prophètes comme les véritables représentants de l'essence et de la puissance de la religion de Iahvé. Il ne faut pourtant pas oublier que les grands prophètes étaient des exceptions, et que les plus grands d'entre eux eurent beaucoup plus

[1] De là le lévirat, ainsi que le droit d'hérédité accordé à la fille unique, « afin de ne pas laisser éteindre la braise qui est de reste. » (2 Sam. XIV, 7.)

[2] Jos. VII, 24 ; 2 Rois IX, 26. De ce principe découle l'extermination des dynasties renversées, laquelle était considérée comme allant de soi.

d'importance pour l'avenir que pour le présent. Les prophètes ordinaires, qui s'associaient pour former des confréries, n'étaient pas des agitateurs en Israël ; ils n'étaient que trop enclins à flatter les puissants du jour. En général, la religion était un pouvoir paisible qui, loin d'attaquer l'ordre établi, lui servait de soutien. A l'ordinaire les prêtres, qui avaient l'avantage d'occuper un poste fixe auprès d'un sanctuaire, étaient plus considérés que les prophètes. Ils étaient toujours encore les conseillers les plus écoutés de chacun dans toutes les questions concernant la vie religieuse ; ils paraissent, il est vrai, avoir renoncé à l'administration de la justice et s'être abstenus de rendre des oracles. Leur nombre avait considérablement augmenté, leur situation s'était affermie et leur office était devenu pour la plupart héréditaire. Ils se sentaient liés entre eux par leur condition et donnaient expression à ce sentiment en attribuant leur origine à un ancêtre commun et en se nommant Lévites. Ils ne possédaient pourtant pas une puissance extérieure ; leurs revenus étaient précaires, ils vivaient des sacrifices et devaient s'en remettre à la bonne volonté de leurs clients. Dans les résidences ainsi que dans les principaux sanctuaires, ils étaient les serviteurs du roi. Le roi lui-même, en sa qualité de père du peuple, possédait le droit sacerdotal suprême ; « l'oint de Iahvé » était considéré comme une personne sacrée, fût-il même arrivé au pouvoir par des moyens très profanes. « Dieu et le roi » étaient des noms qu'on aimait à associer : ce n'était pas une phrase vide de sens comme chez nous « le trône et l'autel. »

La pratique populaire de la religion était toujours le culte. Il existait une quantité de lieux où la divinité était adorée, parce qu'elle y était présente. La sainteté de ces lieux n'était pas la conséquence mais la cause du culte qu'on y rendait. Elle était inhérente au sol et considérée comme une propriété naturelle de celui-ci, d'où elle rayonnait en théophanies bien avant qu'un culte y fût institué[1]. Ces enclos sacrés étaient

[1] Ce qui est significatif c'est le nom de Phanuel (présence de Dieu) donné à un

volontiers situés sur des hauteurs; c'est pour cela qu'on les appelait des hauts-lieux. Leur centre était dans les anciens temps un bloc de rocher ou une pierre qui servait en même temps d'autel et d'idole et était identifié avec la divinité. Souvent aussi, plusieurs pierres étaient dressées les unes près des autres (Guilgal) ou entassées en un monceau (Gal). Très fréquemment il s'y ajoutait un arbre, chêne, tamaris, térébinthe, palmier; ou bien c'était un groupe d'arbres, un bouquet de bois. Parfois il s'y trouvait aussi un filet d'eau, une source, comme à Kadès, à Beersèba et ailleurs. Nous n'entendons pas parler de grottes sacrées; mais il se pourrait bien qu'il en eût existé[1].

Plus tard, l'art remplaça la nature. De grands autels furent construits ou fondus en métal; les anciens monuments de pierre qui subsistaient à côté des autels, sans les égaler en importance, furent travaillés de main d'homme, et çà et là remplacés par des colonnes d'airain. Les arbres naturels ne disparurent pas, là où ils existaient; mais l'arbre artificiel, l'Aschère, était plus nécessaire que les premiers à l'aménagement régulier d'un sanctuaire[2]. Là où il n'y avait pas

lieu de culte, ainsi que le récit de l'échelle montant au ciel à Béthel, et celui des anges à Mahanaïm. L'enclos sacré était peut-être aussi à la base de la conception du jardin de Dieu en Eden; cp. Es. I, 29 et *Prolegomena zur Geschichte Israëls*, 4e édit., p. 310 *n*. — En un lieu déterminé ne peuvent proprement habiter que les génies du lieu; mais ensuite d'autres divinités, par exemple des divinités célestes, sont pareillement localisées. L'eau d'Aphaca était primitivement hantée par quelque ondine, mais Vénus (l'étoile) y étant tombée du ciel, elle fut ensuite adorée en ce lieu. La théocrasie remonte à la plus haute antiquité.

[1] Il y avait des pierres saintes à Béthel (Gen. XXVIII), près d'Ophra (Jug. VI), près de Bethsémès (1 Sam. VI); plus d'une fois elles portent des noms propres: Eben ha Ezer, E. ha Eçel, E. Zohèlet. — *Guilloul* (idole) semble être en rapport avec *Guelal* (pierre). Semblablement chez les Mandéens *Iggoura* (le tas de pierres sacré) et *Hegga* (le lieu de culte) se disent pour des démons. — Des arbres sacrés (près de la pierre ou de l'autel, cp. Jug. IX, 6 *Elon maçcéba*) sont mentionnés dans la Genèse comme ayant été plantés par les patriarches, puis surtout chez les prophètes. — Quant aux cavernes, elles ont eu une grande importance chez les Araméens et les Arabes; dès lors il n'est guère douteux qu'il en fût de même chez les Cananéens et c'est fortuitemeat peut-être qu'il ne s'en rencontre pas dans l'Ancien Testament.

[2] Cp. *Die Composition des Hexateuchs, etc.*, p. 281, note. Les *ashères*, ainsi

d'eau, on faisait une mer d'airain[1]. Le principal progrès consista dans les images taillées et les icones en métal ; les premières, à notre connaissance, furent confectionnées par Gédéon et par l'éphraïmite Mika[2]. Il y avait à Jérusalem un serpent d'airain ; Iahvé paraît avoir été le plus habituellement représenté sous la figure d'un taureau ; on l'appelle aussi « le taureau de Jacob[3]. » Des maisons furent construites sur les hauts lieux pour recevoir les images ; une « maison de Dieu » présuppose toujours une idole[4]. Une crypte dans le temple, où les offrandes sacrées étaient conservées, remplaça l'ancien souterrain servant de trésorerie. Du reste, le temple ne se confondit jamais avec le sanctuaire ; il s'élevait à l'intérieur de l'enceinte délimitée qui, avant lui déjà, était sacrée et conservait ce caractère même indépendamment de lui.

L'autel, autrefois la pierre, restait le centre du culte. Les oblations les plus importantes étaient consumées sur l'autel et, par là, transsubstantiées, rendues en quelque sorte célestes. C'est pourquoi on les appelait « fumigations » ou offrandes

que les *maçcèbes*, faisaient anciennement partie de l'inventaire des *bâmôth* de Iahvé lui-même, Deut. XVI, 21 ; XII, 3 sq. ; 2 Rois XIII, 6. Rarement, et seulement en des temps beaucoup plus récents, Ashéra est confondue avec Asthoreth, par le dernier éditeur des livres historiques ; cp. Jug. III, 7 avec X, 6 ; 1 Sam. VII, 3, 4 ; XII, 10 ; voir aussi 1 Rois XVIII, 19 les prétendus prophètes d'Ashéra (que Segond a remplacée par Astarté).

[1] On trouve chez les Phéniciens et surtout chez les Egyptiens quelque chose d'analogue à la mer d'airain de Jérusalem. Il est superflu de recourir à des explications mythologiques.

[2] L'image en fonte (*masséka*) est nettement distincte de l'image taillée (*phèsel*). Cependant l'image taillée était le plus souvent plaquée de métal et s'appelait alors אפוד qu'il ne faut probabablement pas prononcer *éphod* (surplis), mais *aphoud* (ce qui est revêtu, c'est-à-dire plaqué). En même temps sont mentionnées aussi les *theraphîm* comme faisant partie de l'inventaire d'un temple ; mais c'étaient proprement des dieux domestiques. Avaient-ils figure d'homme? Cela ne ressort pas sûrement de 1 Sam. XIX.

[3] A côté des *Keroubîm*, les taureaux étaient aussi volontiers employés dans l'art sacré à titre de symboles ou comme motifs de décoration. La mer d'airain avait pour support des taureaux. Des têtes ou cornes de taureaux figuraient aux angles des autels ; de là l'expression « briser la nuque aux autels ». (Osée X, 2).

[4] Es. XLIV, 13.

« passées au feu », et l'autel devenait un foyer de Dieu. Mais, à l'origine, la divinité pas plus que les hommes, ne possédait de foyer ; le feu n'était pour le culte d'aucune importance et la combustion des victimes n'était pas une coutume ancienne. Le vieil usage consistait plutôt, lors des sacrifices d'animaux, à étendre ou à répandre le sang sur la pierre ou sur l'autel, comme chez les Arabes ; les pièces de viande étaient alors ou mangées par ceux qui offraient le sacrifice, ou bien données en pâture aux oiseaux ou aux bêtes sauvages[1]. L'effusion du sang s'est conservée aussi plus tard, partout et toujours, mais n'était plus considérée comme suffisante pour un sacrifice normal[2] ; pratiquée à elle seule, elle devient un rite de l'immolation profane. De même que le sang, l'huile et le vin (il n'est pas question de lait) sont répandus sur la pierre. A cette libation correspond l'exposition[3] des offrandes comestibles non liquides, par exemple, du pain levé ou des gâteaux faits avec du fruit pressé ; cette exposition resta en usage même lorsqu'on se mit à consumer les offrandes. Une transition remarquable apparaît lors du sacrifice de Gédéon : il dépose la viande et le jus simplement sur une pierre, mais de la pierre jaillit la flamme qui consume les aliments préparés.

Les sacrifices ne sont en partie pas autre chose que des dons offerts à la divinité. Il arrive alors, ou bien, qu'on les conserve dans un lieu consacré, ou qu'on les détruise, ou encore qu'on les laisse à l'endroit où ils se trouvent. Ce dernier cas donne lieu parfois à des aumônes, de telle sorte que les pauvres reçoivent ce qui était proprement destiné à la divinité. Mais dans les oblations offertes sur l'autel, surtout dans les sacrifices sanglants, prédomine l'idée de la conclu-

[1] 1 Sam. XIV, 32 sq. La protestation, en cet endroit, ne porte pas sur le fait de manger de la chair crue, mais sur celui de manger la chair sans avoir répandu le sang sur la pierre. Gen. XV, 11 ; Jér. XXXIV, 18.

[2] Le sacrifice dit « pour le péché » n'est qu'une amende ou un dédommagement.

[3] Répandre = נסך ; en arabe ce rite le plus usuel sert à désigner le culte en général. — Exposer = ערך ; il s'emploie en particulier en parlant des pains dits de proposition.

sion d'une *alliance*. Par le rite de l'effusion ou de l'application du sang s'opère une confraternité avec la divinité, ainsi que par le repas sacré qui accompagnait ordinairement le sacrifice. A l'origine, le sang du sacrifice n'expie pas, il fait l'office de ciment ; la propitiation est dérivée de la communion. Pour prendre part à la fête, au repas où l'on mange et boit « devant Iahvé, » il faut s'être « sanctifié ; » cette sanctification consiste en ce que, le jour qui précède le sacrifice, on s'abstient de certaines choses et qu'on lave ou change les vêtements.

Le culte crée un privilège en faveur de certains jours. La nouvelle lune était solennellement célébrée ; on lui coordonne le sabbat qui, à l'origine, paraît avoir dépendu des phases de la lune [1]. Le sabbat est le jour férié de la semaine, c'est celui où les pains de proposition sont exposés ; le repos, qui n'était primitivement que la conséquence de la fête, est devenu peu à peu prépondérant et a fini par en être le signe caractéristique. A l'époque des rois, les fêtes annuelles prennent plus d'importance que ces fêtes lunaires. La fête principale est celle des récoltes d'automne, au renouvellement de l'année [2] ; c'est en même temps la fête d'actions de grâces pour les produits de l'aire et du pressoir en général ; on l'appelle « la fête » tout court. A cette fête correspond, six mois plus tôt, la fête pascale des galettes d'orge sans levain ; elle marque le commencement des sept semaines de la moisson des céréales, à la fin desquelles a lieu la Pentecôte, la fête des pains de froment levés. Avec la fête du printemps coïncide aussi la pâque, la fête de l'offrande des premiers-nés mâles du gros et du petit bétail. C'étaient là les trois grandes occasions d'offrir des sacrifices ; car on n'offrait pas régulièrement des

[1] Au sujet de la connexion du sabbat avec les planètes v. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I, 178 sq. ; II, 177 sq.

[2] Le renouvellement de l'année n'avait pas lieu au printemps, mais en automne ; v. les *Prolegomena*, p. 106 sq. Sur le comput de l'année et l'embolisme nous ne possédons pas de données bien anciennes. Selon le Code sacerdotal, l'année comptait 365 jours, comme on le voit par les indications touchant la vie d'Hénok et la durée du déluge.

sacrifices sanglants quotidiens. « Trois fois par an, chaque homme doit paraître devant Iahvé, et il ne doit pas se présenter les mains vides. » Le plus ancien décalogue ne donne guère, comme loi fondamentale révélée au Sinaï à l'adresse d'Israël, que des prescriptions pour la célébration de ces fêtes[1]. C'est en cela que consistait le service divin populaire; telle est l'impression que l'on retire aussi de la lecture des prophètes et même de celle du Deutéronome. On employait à de joyeux repas les prémices et les oblations qui donnaient lieu à ces fêtes, ou bien le produit de leur rachat; on mangeait et on buvait, on se réjouissait devant Iahvé. Une joie bruyante, une retentissante allégresse étaient le caractère général de ces fêtes. Les femmes également y participaient, parées et ornées de bijoux d'or et d'argent[2]. Les excès n'y faisaient pas défaut; on trouvait même dans les sanctuaires israélites des hiérodules des deux sexes. Les personnes en deuil ne devaient pas prendre part au culte; il n'était destiné qu'à ceux qui étaient en joie et en santé. Il n'avait pas rapport au péché et à l'expiation; le grand jour des propitiations, célébré plus tard par les Juifs du second temple, manque dans le plus ancien cycle des fêtes et ne cadre pas avec lui. Dans les temps de détresse, on publiait un jeûne, on faisait aussi des tentatives de « dérider » la face de Iahvé. Mais, quand sa colère était manifeste, dans des époques de désespoir universel, on n'osait même pas s'approcher de lui.

A côté du culte public, il y avait aussi une religion pour l'usage privé. Des jurements, des serments, c'est-à-dire des imprécations contre soi-même sous telle ou telle condition,

[1] Ex. XXXIV, 14 et suiv.: « 1. Tu n'adoreras pas de Dieu étranger. 2. Tu ne te feras pas de dieux en fonte. 3. Tu observeras la fête des maççoth. 4. Tout premier-né m'appartient. 5. Tu célébreras la fête des semaines. 6. Et la fête de la récolte à la fin de l'année. 7. Tu ne mêleras pas le sang de ma victime à du levain. 8. La graisse de ma fête ne se gardera pas jusqu'au lendemain matin. 9. Tu apporteras à la maison de Iahvé ton Dieu le meilleur des prémices de ton sol. 10. Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère.» Comp. *Composition des Hexat.*, p. 87 et 331.

[2] Ex. III, 20: les femmes hébreues empruntent aux Egyptiennes vêtements et parures en vue de la fête à célébrer au Désert. Cf. Osée II, 13-15; IV, 14.

ainsi que des vœux étaient fréquents. Celui qui était lié par un vœu, ne pouvait, en certain cas, ni boire de vin, ni laisser le rasoir passer sur sa tête[1]. Une foule d'observances d'un caractère privé enserrait la vie quotidienne comme d'un réseau. Ces observances n'étaient pas, il est vrai, légales et ne servaient pas à séparer strictement les Israélites des payens[2], mais elles existaient et se pratiquaient généralement comme allant de soi. L'enfant était, après sa naissance, frotté avec du sel. La coutume de lui enduire le palais de miel n'est plus attestée que par l'étymologie d'un mot qui a pris ensuite la signification générale de *consacrer* ou dédier. La circoncision était peut-être à l'origine la cérémonie de l'admission dans le Kahal, épreuve barbare de la virilité, qui conférait en même temps le droit au mariage[3]. Nous ne savons rien sur les cérémonies nuptiales, abstraction faite du mariage contracté avec une prisonnière de guerre. Nous sommes d'autant mieux renseignés sur les usages relatifs aux défunts.

Les coutumes funèbres usitées chez les autres peuples n'étaient pas non plus interdites chez les Israélites de l'ancien temps. On se voilait la tête et la barbe, on se revêtait du sac et on prenait une corde pour ceinture ; on répandait de la cendre sur sa tête, ou bien on s'asseyait sur la cendre. On déchirait ses vêtements, on se rasait les cheveux et la barbe,

[1] *Nazir* vient d'une racine qui signifie faire vœu de.... Dans les plus anciens temps il y avait des nazirs guerriers, tel Samson, qui s'étaient imposé pour toute la durée de leur vie la lutte contre les Philistins. Peut-être est-il permis d'entendre de la même façon Jug. V, 2 : lorsqu'on laissa croître les cheveux = lorsqu'un grand nombre fît vœu de combattre. — Dans la suite, les nazirs devinrent plus pacifiques et les vœux se modérèrent.

[2] On s'étonnait en Israël de l'exclusivité des Egyptiens pour qui c'était une abomination que de manger avec des gens du dehors. (Gen. XLIII, 32 ; cf. en revanche Gal. II, 12.)

[3] Au sujet d'Exode IV, 25 (où la circoncision des enfants mâles en bas-âge est expliquée comme un équivalent adouci de la circoncision primitive des jeunes hommes avant le mariage) voir au chapitre II : « Les origines du peuple », p. 18. — Des étrangers, même s'ils étaient devenus esclaves israélites, n'étaient anciennement pas circoncis ; cf. Ezéch. XLIV, 7-9 par opposition à Gen. XVII, 12.

on s'écorchait avec les ongles et s'infligeait des blessures. Des pleureuses poussaient des hurlements et se frappaient la poitrine. Le cadavre était quelquefois embaumé, à l'ordinaire enveloppé seulement d'un linceul. La crémation n'était pas usuelle, aussi peu qu'autrefois les sacrifices par le feu ; on en trouve cependant un exemple : le cadavre de Saül fut brûlé, mais ensuite n'en fut pas moins enterré [1]. L'inhumation, en effet, était de rigueur ; c'était la vieille et universelle coutume [2] ; pour la désigner, il y a un mot commun aux langues sémitiques et qui n'est employé que dans ce sens technique. Il y a des tombeaux creusés dans la terre, marqués par un arbre, une pierre ou un monceau de pierres. Mais on enterrait plus volontiers dans des cavernes, ou bien dans des caveaux taillés dans le roc. On prenait soin que les demeures des morts fussent plus solides et plus durables que celles des vivants. Les membres d'une même famille reposaient ensemble, chacun cependant ayant sa place à part. On considérait comme une honte d'être enterré dans une sépulture commune [3]. On n'espérait pas aller au ciel, mais être recueilli auprès de son père et de sa mère, avec ses ancêtres et les gens de sa tribu. L'idée du « Scheol, » séjour ou tous les morts du monde entier sont réunis et où l'on appréhendait de descendre, est, il est vrai, en singulière contradiction avec les notions que nous venons d'exposer. Cette contradiction n'est pas résolue par l'expédient que les corps seuls reposent dans les caveaux funèbres et que les âmes sont dans le séjour des trépassés. Il

[1] L'incinération avait sans doute pour but de faire des morts des êtres éthérés, de même que celle des victimes brûlées sur l'autel. Cf. *Jahrbuch des Archäol. Instit.*, 1894, p. 238.

[2] Les suppliciés devaient aussi être enterrés selon la loi ; il en fut de même dans les cas dont parlent 1 Rois II, 34 ; 2 Rois IX, 34. Mais ce n'était pas la coutume générale. Lorsque David fit pendre à Gabaon les sept fils et petit-fils de Saül, on ne les inhuma pas. C'est plus tard seulement que, informé de la touchante sollicitude de Riçpa pour les corps des pendus, il fit enterrer leurs ossements, en même temps que ceux de Saül et de Jonathan, dans la sépulture héréditaire de leur famille. (2 Sam. XXI.)

[3] Jér. XXVI, 23. — C'est ainsi que, plus tard, le polyandrion, le cimetière commun, a pu devenir la géhenne.

n'y a du reste aucune nécessité de chercher à concilier toutes les divergences qui se rencontrent dans ce domaine.

Un véritable culte des morts était pratiqué. L'alimentation des morts, mentionnée dans le Deutéronome où elle n'est pas même interdite, prouve qu'il y avait un repas et un sacrifice pour les morts; peut-être la coupe des cheveux avait-elle la même signification. Ce n'était pas seulement en cas de deuil, mais aussi à l'occasion de la prière que l'on se faisait des incisions et des blessures volontaires. Des arbres, des pierres et des monceaux de pierres se rencontrent aussi bien près des tombeaux que près des autels. Un certain nombre de tombeaux sacrés sont mentionnés dans l'Ancien Testament, en particulier des tombeaux de femmes, comme Rachel, Debora, Marie. Un fait très significatif c'est que Moïse fut inhumé par la propre main de Iahvé en un lieu inconnu, pour que son tombeau ne devînt pas un lieu de culte. Si l'on attachait autant d'importance à être « réuni à ses pères » dans une même sépulture héréditaire, c'est qu'on devait croire qu'il en résultait pour le mort une jouissance quelconque. L'idée que les morts étaient bannis et confinés dans le Scheol et que, là, ils n'éprouvaient plus aucune sensation, n'a pas régné exclusivement chez les anciens Israélites. Les « Rephaïm, » c'est-à-dire les ombres, hantaient aussi le monde supérieur, celui des vivants ; ces rephaïm présentaient quelque analogie avec les démons[1]. Ils pouvaient être évoqués hors du Scheol, dans un but de magie et de divination ; on les appelle même expressément des dieux[2].

Ce n'est pas là le seul vestige de la croyance aux démons et des pratiques qui s'y rattachaient. La défense de pratiquer

[1] Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 116, note 4) rapproche de la עמק רפאים, « vallée des morts », la עמק השדים de Gen. XIV ; il suppose, avec raison sans doute, que *siddim* est une fausse prononciation pour *shédim*, la « vallée des démons ». — Les Rephaïm, de même que les Nephilim qui paraissent être leurs pareils, désignent aussi des géants ; cf. *Composition des Hexat.*, p. 308.

[2] 1 Sam. XXVIII. Cp. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, 1892. Pas n'est besoin d'avoir recours à l'animisme ; il n'importe pas d'extraire la racine des phénomènes historiques, il suffit de les décrire tels qu'ils sont.

la magie et la nécromancie prouve que le penchant à ces arts occultes existait en Israël. Diverses méthodes sont mentionnées, entre autres celle de faire passer par le feu[1]. Les préservatifs contre les maléfices et les amulettes ont même trouvé place dans la loi, après avoir été, il est vrai, plus ou moins dépouillés de leur signification. Ainsi, les franges aux habits, les pendants attachés au front[2], les phylactères aux bras, les *Mezouzôth* aux poteaux des portes, qu'on peut comparer à nos fers à cheval sur le seuil des maisons. On se sentait entouré de toutes parts d'esprits, la terre était peuplée de leurs armées. C'est pourquoi on éprouvait une certaine appréhension en face de la nature ; elle n'était pas considérée comme chose inanimée. Iahvé lui-même avait autour de lui des êtres divins d'un ordre inférieur; les « fils de Dieu » appartenaient à la race de Iahvé. On ne faisait pas de différence entre bons et mauvais esprits ; c'étaient des forces élémentaires qui pouvaient être bienfaisantes ou malfaisantes.

La distinction morale du bien et du mal ne jouait pas, en général, dans la religion populaire, un rôle aussi important que l'opposition sacramentelle entre le pur et l'impur. Le deuil pour un cas de mort, l'attouchement d'un cadavre ou d'une charogne rendaient impur. Il en était de même de certaines maladies et de tous les accidents de la vie sexuelle, en particulier de la menstruation et de l'accouchement. Il était défendu de manger la chair de certains animaux, par exemple, le porc, ainsi que le sang et le tendon de la hanche. Des causes diverses produisent le même effet ; ce n'est pas seulement l'attouchement de ce qui est répugnant qui a pour effet de souiller, mais aussi le contact de ce qui est sacré. Le sang et le tendon de la hanche sont sacrés ; peut-être l'impureté de certains animaux s'explique-t-elle par le fait qu'à l'origine, ils étaient consacrés à tel ou tel dieu ou démon. Non-seulement les Juifs des temps postérieurs, mais

[1] Deut. XVIII.

[2] Le mot *totaphôth* doit sans doute être dérivé de טף et rapproché de *netiphôth*, Jug. VIII, 26 ; Es. III, 19. On les aura portés pendus à un cordon qui entourait la tête.

les anciens Israélites déjà ont sûrement partagé la croyance que les démons vont et viennent sous une forme animale. Au reste, ils se distinguent des Syriens en ce qu'ils mangent du poisson, et des Arabes, en ce qu'ils ne mangent pas la chair du chameau. L'impureté entraîne une exclusion temporaire de la participation aux assemblées de la communauté et aux cérémonies du culte. La réadmission se fait au moyen d'une cérémonie de purification. Les pratiques les plus usuelles sont l'ablution du corps et surtout le lavage des vêtements, la coupe des cheveux et la rognure des ongles ; on trouve aussi mentionnée la purification au moyen d'une touffe d'hysope et de petits oiseaux vivants.

La distinction entre le pur et l'impur, entre ce qui est licite et ce qui est défendu, n'était en aucune façon toujours claire et connue de tous. Dans les cas douteux, les prêtres étaient consultés et ils décidaient en dernier ressort ; c'était en cela que consistait essentiellement leur *thora*. Ils étaient à la fois directeurs de conscience et médecins, et exerçaient ainsi une influence prépondérante dans la vie commune. En général, le sanctuaire n'était pas là seulement pour le culte public, qui ne se célébrait que rarement ; il servait aussi aux besoins privés des particuliers. De même qu'ils allaient y chercher des conseils, ils y portaient aussi chacun ses vœux et ses prières. L'autel était le lieu où l'on exprimait ses souhaits, et le sacrifice servait fréquemment à introduire auprès de la divinité telle affaire qui vous tenait à cœur ; il était une tentative d'agir sur elle dans un but déterminé [1]. C'est dans la même intention qu'on se livrait auprès de l'autel à toute sorte de pratiques magiques [2].

[1] De là העתיר, proprement sacrifier, pris habituellement dans le sens d'implorer, supplier.

[2] A cela se rapporte la coutume déjà mentionnée de se faire à soi-même des blessures, afin de rendre la supplication plus impressive. (Osée VII, 14 ; 1 Rois XVIII, 28.) Il serait possible que le mot hébreu pour *prier* tirât son origine de cette coutume, comme c'est le cas, selon W.-R. Smith, pour le mot araméen. En arabe la racine signifie avoir des crevasses, des incisions. Il est remarquable aussi que שחר qui, dans le langage poétique plus récent, signifie chercher en

Le grand culte était, comme on l'a vu, d'origine cananéenne[1] ; quant aux observances du petit culte, elles avaient leurs racines dans différentes couches de l'ancien paganisme.

Ces emprunts étaient, en général, considérés comme conciliables avec la religion de Iahvé ; on les y reportait tels quels ou du moins on les mettait en relation avec elle. Cette relation était de différente sorte. Certains usages avaient pour ainsi dire dépéri : on avait oublié leur origine et leur signification première, il était dès lors facile de les adapter à la religion nationale. Que l'on se soit approprié les fêtes annuelles, que l'action de grâces pour les récoltes, au lieu d'être rendue à Bahal comme elle l'était auparavant, fût adressée maintenant à Iahvé, il n'y avait à cela rien que de convenable, bien que le changement d'adresse n'eût pas pour conséquence de modifier du coup la nature ou la valeur intrinsèque de la solennité. Ce qui nous surprend davantage, c'est que les *theraphîm* trouvassent une place dans les maisons de Dieu, c'est que la prostitution sacrée eût pénétré dans le service de Iahvé. Peut-être cela ne se pratiquait-il pas partout en bonne conscience, en tout cas pas sans rencontrer de l'opposition. Quoiqu'il en soit, il n'en résulta jamais une défection consciente et voulue vis-à-vis de Iahvé ; les preuves qu'on allègue du contraire montrent seulement que les Juifs des temps postérieurs ont attribué à leur Loi un effet rétroactif. Et malgré tout, le culte de Iahvé s'éleva avec une force croissante au-dessus du paganisme avec lequel il était mélangé. On voit clairement, par la littérature historique, que sa religion à lui gagna progressivement en importance. Les noms

général, dans Osée chercher Dieu, ait en même temps le sens d'exercer la magie, conjurer par des enchantements.

[1] Le mot *hagg*, fête, est en soi un mot sémitique primitif, mais il signifie proprement faire le tour de la pierre sacrée, avec le *hallel* obligé (ce dernier mot n'est pas non plus exclusivement hébreu) ; il ne désigne pas la célébration d'une fête en général. — Les époques des fêtes au commencement des semestres, au printemps et en automne, sont d'origine plus ancienne, mais les fêtes de la moisson sont cananéennes. Il n'y a de primitivement hébraïque que la Pâque, qui est au premier plan dans les traditions relatives à la sortie d'Egypte, mais qui fut éclipsée plus tard par les fêtes de la moisson.

propres nous en fournissent un témoignage qu'on ne saurait suspecter ; ceux qui sont composés avec le nom de Iahvé sont à l'origine très rares, mais peu à peu ils prennent le dessus[1].

« Iahvé le Dieu d'Israël » était et demeura la thèse fondamentale de la foi. La solidarité du dieu et du peuple était un fait donné. L'idée que Iahvé s'était offert à Israël et qu'Israël s'était ensuite déclaré pour lui, ne fut pas abordée dans les temps anciens. Le rapport entre les deux parties était un rapport naturel, en quelque sorte inné ; il ne pouvait être dissous et ne reposait pas sur une convention. Il était sanctionné de la part du peuple par le culte qu'il consacrait à Iahvé ; de la part de Iahvé, par l'assistance qu'il accordait à Israël. Dieu signifiait : celui qui aide ; c'était là le concept attaché à ce mot. On attendait de Iahvé le secours, l'appui dans les affaires terrestres, et non le « salut » au sens chrétien du terme. Le pardon de la faute était quelque chose de subordonné, d'accessoire ; il se trouvait impliqué dans la délivrance du mal, et n'était pas cru, mais vécu, expérimenté. L'essentiel était que Iahvé procurât la pluie et la victoire. Il donnait au pays sa fertilité et le protégeait contre les ennemis ; en retour, le culte consistait essentiellement dans l'offrande des prémices du sol aux jours de fête périodiques. La moisson servait de critère, comme qui dirait de thermomètre, pour apprécier le degré de la communion religieuse entre Iahvé et son peuple. Dans la prospérité des campagnes on goûtait et

[1] Au début prévalent des noms profanes tels que Moïse (Moshè), Debora, Jaël, Samgar, Gédéon, Saül, David, Salomon. Au monde animal sont empruntés Thérach, Léa, Rachel, Siméon (arabe Sim'ân), Debora, Jaël, Goal, Saphan, Akbor, Houlda ; à des arbres, Salomon (arabe Salâmân), Ela. — Kish (arabe Qaïs), Ner, Barak, de même que Noun, Nahash font l'impression d'être de provenance payenne. Les noms théophores Jeroubaal, Meribaal, Ishbaal montrent pareillement que l'opposition au paganisme n'était pas encore ressentie au degré où elle le fut dans la suite. Des noms propres composés avec Iahvé ne se rencontrent qu'en petit nombre dans les anciens temps : Josué, Jonathan, Joas, Joab. A partir d'Elie (Eliyahou, Eliya) et de Jonadab ils se multiplient. Comme noms de rois, ils ne sont pas en usage avant Josaphat de Juda et Ahazia d'Israël ; depuis lors ils le sont presque exclusivement. — Il est à remarquer que des noms de femmes composés avec Iahvé ne se trouvent que rarement.

voyait la bienveillance de Iahvé ; la disette et la dévastation étaient ressenties comme un opprobre religieux. On admettait bien que Iahvé fût mécontent des siens, qu'il les châtiât et les punît. Mais en définitive il venait toujours à leur aide, les tirant de la détresse et les délivrant des ennemis au pouvoir desquels il les avait livrés pour un temps.

Iahvé relégua dans l'ombre les broussailles du sol où il se dressait ; les plantes grimpantes qui l'enlaçaient ne parvinrent pas à l'étouffer. Mais c'est peu à peu seulement que la conscience se fit jour et se généralisa que Iahvé représentait un principe, qu'il n'était pas tolérant, mais jaloux. L'importance qu'il acquit de ce fait naquit de la valeur qu'il avait pour la nation. Le dieu du peuple déposséda les dieux des tribus et se mit à leur place ; les images des dieux anonymes de la famille disparurent des maisons, et c'est dans les temples seulement qu'il s'en conserva quelques vestiges. Plus longue et plus sérieuse fut la lutte contre les idées et les mœurs cananéennes. Ce ne fut pas une lutte extérieure, mais intérieure ; elle n'était pas dirigée contre les Cananéens eux-mêmes ; ceux-ci s'étaient complètement mêlés aux Israélites et ne pouvaient plus en être discernés ; mais contre toute la manière d'être et de penser étrangère qui avait pénétré avec eux et menaçait de détruire l'originalité nationale, contre le luxe, la luxure, l'ivresse des sens, contre une divinité qui vivait de la vie de la nature au lieu de s'intéresser à la vie des hommes et de la chose publique. La religion de Iahvé, enfin, en vertu de son rapport exclusif avec la nation, entra en opposition avec le chaos bigarré d'un bas paganisme, difficile à déraciner, qui, dans les phénomènes les plus divers, les plus fortuits, voit agir des forces sacrées, et qui cherche par toute espèce de moyens étranges à les mettre au service des désirs de l'égoïsme. L'absence des arts occultes constituait, d'après un vieil oracle, le caractère distinctif et antipaïen d'Israël ; la magie et la charlatanerie passaient pour être de l'idolatrie. Le culte des esprits et l'évocation des revenants étaient en abomination à Iahvé. Par là s'explique aussi cette indifférence, si caractéristique pour l'Ancien Testament, à l'égard de la

psychologie religieuse, de la question de la survivance après la mort. Il suffisait que le peuple vécût éternellement ; la roue de l'histoire passait sur l'individu ; il ne lui restait que la résignation, sans espérance positive. Il devait trouver sa récompense dans la prospérité collective du peuple. C'est faire preuve de peu de sens historique que de considérer ce fait comme une lacune dans la religion d'Israël ; ce déficit l'a précisément délivrée des spectres de la magie et de la superstition. Il était salutaire que la religion apparût, en face de l'individu, comme une puissance autonome qui l'obligeait sans conditions envers Iahvé et envers Israël, et qui ne fût pas un simple moyen de donner satisfaction à ses désirs personnels.

La divination est sur la même ligne que la magie. Elle aussi était en contradiction avec l'essence de Iahvé. Les médiums ne pouvaient pas lui extorquer de réponse : il se communiquait volontairement, quand il le jugeait nécessaire. Ce n'est pas par les entrailles des victimes et par le vol des oiseaux, mais par des hommes, qu'il parlait aux hommes. Ce n'est pas par la lettre, mais par l'esprit qu'il se révélait, selon les besoins et les circonstances de l'histoire ; il n'avait pas encore fait son testament, il vivait et sa parole était une parole vivante. Parmi les prophètes il choisissait les interprètes de sa volonté et de son activité par rapport à Israël. C'est le mérite de ces hommes, que l'histoire, non pas celle du passé mais celle du présent, ait été comprise comme un produit significatif de l'activité divine. Les événements étaient des signes et des miracles, le hasard, l'indice d'une main dirigeant toutes choses. De cette manière, la foi était rendue vivace et tenue sans cesse en éveil, la notion de Dieu y gagna un sentiment grandiose de la présence divine. Grandiose aussi en ce que l'action de la divinité était élevée bien au-dessus de toute spéculation, au-dessus de tout rétrécissement par des fins salutaires qu'on aurait pu supputer, par un plan supposé du salut. Ces hommes de l'esprit avaient l'intuition, comme par une seconde vue, de ce que Iahvé voulait faire ; il n'existait pas de théologie, de science divine, pour construire froide-

ment une théorie du divin. Iahvé était trop réel, trop plein de puissance juvénile pour qu'on pût y songer ; aussi ne se souciait-on pas de connaître les principes qui le faisaient agir, mais ses intentions prochaines, afin de règler là-dessus sa propre manière d'agir.

Jamais la parole ne devint la mère de la pensée, au contraire, l'évidence vivante de ce que l'on ressentait était compatible avec une grande insouciance quant à l'expression. La sincérité du sentiment ne reculait même pas devant des contradictions. Iahvé avait des caprices impossibles à prévoir : il faisait resplendir sa face, et il la voilait, sans qu'on sût pourquoi ; il créait le bien et il créait le mal, punissait le péché et incitait au péché ; car, à cette époque, le Satan ne l'avait pas encore déchargé d'une partie de son être. Sa colère agissait comme une puissance élémentaire déchaînée ; on tremblait devant elle, mais on ne pouvait s'en garantir. Avec tout cela, Israël ne se laissait pas décontenancer et ne perdit pas sa confiance en Lui. Jusqu'alors, à tout prendre, les temps avaient été favorables ; la dissonance entre l'expérience extérieure et la foi ne s'était pas encore fait sentir assez fortement pour qu'on éprouvât le besoin d'en chercher la conciliation. Mais maintenant allaient venir des jours mauvais, et dès ce moment la nation et la religion entraient dans une période nouvelle.

Trad. par H. Jaques, pasteur.

MÉTHODE HISTORIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

chez FERDINAND-CHRÉTIEN BAUR

PAR

L. PERRIRAZ[1]

Dans son *Histoire de l'Eglise d'Allemagne au dix-neuvième siècle*, Reinhold Seeberg constate que bien peu de personnes lisent encore les ouvrages de Baur[2]. N'est-il pas l'homme qui a appliqué à l'étude des origines du christianisme les catégories hégéliennes et causé par là un préjudice considérable à la foi de l'Eglise? A quoi bon, dès lors, s'occuper encore de lui? Son point de vue est dépassé, sa méthode a été brisée et remplacée par une méthode meilleure; sa conception n'a pas résisté au contrôle des faits; laissons donc les morts ensevelir les morts et n'allons point chercher si loin des sujets de discussion, alors qu'autour de nous tant de problèmes sollicitent notre attention et font appel à nos efforts.

Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que c'est ainsi que raisonnent beaucoup de gens qu'attirent les questions pratiques ou qu'effrayent les constructions historiques trop massives. On oublie que si nous savons mieux aujourd'hui ce qu'a été le christianisme primitif qu'on ne le savait il y a cent ans, si nous sommes mieux renseignés sur la com-

[1] Ce travail a été fait pour être lu en séance de la Sociélé vaudoise de théologie; il n'a pu l'être par suite de circonstances indépendantes de la volonté de l'auteur.

[2] R. Seeberg, *Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert*, p. 145.

pléxité des faits et sur la marche de l'histoire que nos devanciers, c'est en grande partie aux travaux de Baur que nous le devons. Il a été un initiateur de premier ordre, il a ouvert à la critique des voies nouvelles, il a posé des problèmes qui ne sont point encore complètement résolus, et en regardant d'un peu près l'état actuel des questions, en considérant avec attention les débats qui se livrent autour des problèmes centraux du christianisme, on est frappé de voir combien il est encore près de nous[1].

Ce n'est point mon intention de vous raconter son œuvre; je la suppose connue. Je me propose simplement d'attirer votre attention sur sa méthode historique dans ses rapports avec sa philosophie de l'histoire, de vous montrer que quoi qu'on en dise, Baur a possédé la vraie méthode historique et que c'est sa philosophie de l'histoire qui l'a empêché d'en tirer tout le parti qu'il aurait pu, soit en l'aveuglant sur des faits très importants, soit en le poussant à assurer à d'autres faits une valeur exagérée.

En opposition à la critique de ses devanciers qu'il qualifie de dogmatique, d'abstraite ou de négative suivant qu'il parle de Semler ou de Storr, de Schleiermacher ou de Gieseler, de Bruno Bauer ou de Strauss, Baur de Tubingue a appelé sa critique, « critique historique. » Elle consiste à ne point étudier une œuvre indépendamment des circonstances, des influences du milieu qui l'ont vue naître, mais, au contraire, à la replacer dans le cadre où elle a vu le jour, et d'appeler comme témoins de sa date, de sa valeur et de son rôle, tous les éléments fournis par une investigation aussi exacte que possible, et capables de jeter un peu de lumière sur les problèmes qu'elle pose. Baur s'est efforcé de comprendre le christianisme et les écrits dont se compose le canon du Nouveau Testament par le milieu ambiant, par les circonstances qui les ont produits, par les aspirations religieuses, les intérêts de parti ou de chapelle dont ils portent la marque. Il était dès lors nécessaire de faire appel à tous les renseigne-

[1] Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 1902, p. 8, note.

ments fournis sur les deux premiers siècles de l'Eglise chrétienne, de dessiner un tableau aussi complet que possible de tous les éléments propres à les éclairer d'une lumière plus ou moins vive, de projeter sur eux toutes les clartés offertes par les hommes et les choses de leur temps. Les circonstances expliquent l'œuvre, et l'œuvre à son tour devient un moyen de comprendre mieux les circonstances auxquelles elle doit son origine.

Au reste, Baur s'est expliqué assez clairement là-dessus, et il suffira de reproduire quelques-unes de ses déclarations les plus précises pour être tout à fait fixé sur ses intentions.

« Si l'on ne veut pas concevoir faussement le point de vue objectif de la critique, il importe de considérer deux choses. Tout d'abord, il faut étudier la conception générale basée sur tous les renseignements historiques précis. Puis, ce point de vue objectif solide obtenu, il sera naturel de chercher à expliquer certains renseignements d'un ordre inférieur, et qui, en eux-mêmes, auraient conduit à des hypothèses incertaines. Eclairés d'un jour tout nouveau, ils ne peuvent servir qu'à fortifier le résultat obtenu [1]. »

Ailleurs, dans l'introduction à ses *Etudes critiques sur les évangiles synoptiques*, il est plus explicite encore.

« Tout écrivain appartient au temps où il écrit, et plus l'objet dont il parle agite ce moment de l'histoire et en pénètre la vie spirituelle de manière à éveiller des oppositions diverses d'opinions, de partis et d'intérêts, plus grande est la certitude que celui qui écrit porte en soi le reflet du moment et que les motifs qui lui ont mis la plume à la main sont puisés dans les rapports historiques. La critique qui se met à ce point de vue se nomme, avec raison, critique historique, parce qu'elle se donne pour tâche essentielle de se placer dans les circonstances du moment où ces écrits (les Evangiles) ont vu le jour. Mais, si elle ne veut point partir d'une proposition aventureuse, elle ne doit point limiter ses renseignements au seul moment où l'on place leur origine apostolique ;

[1] *Ueber die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835, préface p. v et vi.

il les faut étendre aussi loin que possible, selon les données fournies sur leur origine historique [1]. »

C'est ce principe qui a dirigé Baur dans son étude sur les *Pastorales* ; il a recherché le milieu historique capable d'éclairer d'une manière aussi satisfaisante que possible les données fournies pas ces lettres.

Dans son histoire des origines du christianisme il a commencé par étudier les circonstances spéciales dans lesquelles se trouvaient le monde gréco-romain et le monde juif au moment où apparaît le christianisme, non seulement pour expliquer les succès de la mission chrétienne pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, mais pour chercher à comprendre, par un principe commun, toutes les manifestations religieuses, morales et politiques qui ont signalé l'époque où l'Evangile entra dans le monde. Nous verrons plus loin comment il est sorti des limites permises par une saine interprétation des faits et pourquoi. Pour le moment il nous suffit de constater que Baur a uni la pratique à la théorie, et que dans ses préfaces il n'a fait que nous donner la formule de son procédé.

La méthode de Baur n'est pas autre chose que la méthode génétique en vertu de laquelle on cherche à expliquer un fait par ses causes lointaines dans le passé ou par ses causes présentes dans le milieu ambiant. Elle présuppose que tout ce qui arrive dans le monde procède d'un même principe, que tous les faits sont unis entre eux par des liens nombreux et complexes, qu'il est du devoir de l'historien de rechercher. Elle supprime les barrières mises autour de certaines manifestations spéciales, en les faisant rentrer dans le mouvement général de l'histoire. Tout ce qui se passe est conçu comme appartenant à une même série de phénomènes qui s'enchaînent et s'harmonisent en un vaste tableau d'ensemble dont tous les éléments s'expliquent les uns par les autres. « Le vrai progrès historique, dit Baur, ne peut être réalisé que si tout phénomène historique est envisagé tel qu'il se donne

[1] *Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien*, 1847, p. 73 sq.

lui-même, et n'est placé ni trop haut, ni trop bas, c'est-à-dire n'est considéré ni comme négation absolue, ni comme manifestation absolue de l'idée, mais comme un moment nécessaire à l'idée pour marcher à la réalisation complète de son être dans la série de tous ses moments dont chacun est la présupposition nécessaire de l'autre[1]. »

Cela revient à dire que pour la critique, il n'y a pas de faits absolus, ni qui soient des quantités négligeables ; tous sont enchaînés les uns aux autres par le principe de la relativité.

L'antiquité, le moyen âge ont ignoré cette conception des choses, ou du moins, si quelques auteurs ont soupçonné les raisons générales sur lesquelles elle repose, ils n'ont point été capables d'en tirer les conséquences que les temps modernes en ont fait sortir. Pour être conduit à l'application de cette méthode, il fallait la connaissance, dont nous venons de parler, du lien interne des choses, de l'idée que tout dans l'histoire se tient et découle d'un seul principe qui se réalise à travers le monde. Il fallait parvenir à la conviction de l'unité de l'espèce humaine et du caractère humain, de tout ce qui signale, accompagne, facilite ou entrave les progrès de la race.

Cette idée de l'unité supérieure aux barrières nationales dans lesquelles les peuples de l'antiquité avaient vécu, apportée par le christianisme, n'a été, pendant longtemps, considérée que sous son aspect religieux. La notion du rapport des manifestations humaines entre elles, des relations qui unissent la vie spirituelle aux conditions physiques dans lesquelles elle est appelée à se réaliser, sans être tout à fait absente dans le passé, vu que des hommes tels que Thucydide et Tacite l'ont connue, demeurait comme un germe qu'aucune rosée ne vient féconder[2].

C'est à la Renaissance qu'ont paru les conditions vraies de la méthode génétique en histoire. La découverte de l'antiquité classique, les voyages lointains, le sentiment de solidarité qui pousse les peuples à s'unir, le renouvellement de la

[1] *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1838, cah. III, p. 105.

[2] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, p. 18 sq.

vie religieuse et morale provoquèrent l'éveil des esprits qui apprirent à distinguer entre les moments divers de l'histoire et les manifestations multiples de l'intelligence humaine. Cependant ce n'est guère qu'à la fin du dix-huitième siècle que cette conception gagne du terrain et triomphe. Sous la poussée des besoins nouveaux fortifiés par la découverte de l'Orient et par le retour à la nature et à la poésie, on retrouva le chemin entrevu au seizième siècle, on éprouva le désir de se plonger dans l'étude du passé, de donner à chaque peuple sa caractéristique, à chaque littérature sa couleur et sa saveur particulière, et par suite on se vit contraint de les étudier dans le milieu et dans les circonstances spéciales qui leur ont donné naissance. « On a découvert alors qu'une œuvre littéraire n'est pas un simple jeu de l'imagination, le caprice d'une tête chaude, mais une copie des mœurs environnantes et le signe d'un état d'esprit. On en a conclu qu'on pouvait d'après les monuments littéraires retrouver la façon dont les hommes avaient senti et pensé il y a plusieurs siècles[1]. » A cela se mêla l'aspiration philosophique, le besoin de systématisation ; on tenta de comprendre toutes les manifestations retrouvées comme des stades d'un même procès qui, d'un mouvement lent et progressif, entraîne toutes choses.

Cette conception, dont Lessing se fait le défenseur dans son remarquable opuscule : *De l'éducation de la race humaine*, commande toute la philosophie de l'histoire de Herder. Ottfried Muller en cherchera la démonstration dans ses études sur les mythologies anciennes, et sur le terrain de l'histoire universelle Niebuhr et Ranke s'appliqueront à la faire triompher.

Dans le domaine de la critique biblique, les timides essais d'appliquer cette méthode aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient venus se heurter contre la vieille idée du canon inspiré, bloc tombé du ciel en quelque sorte, et auquel nul n'osait toucher sans être considéré comme un destructeur de la foi, norme absolue de toute vie religieuse,

[1] Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, vol. I, préface p. v.

qu'il n'était pas permis de soumettre aux investigations de la critique.

Il est vrai que pendant le cours du dix-huitième siècle cette conception avait été singulièrement battue en brèche, et que les théories mises au jour dans les premières années du dix-neuvième siècle, si elles s'inspiraient de principes scientifiques supérieurs et d'un respect plus grand à l'égard des livres canoniques, ne paraissaient pas devoir la restaurer. Cependant elle agissait encore fortement sur les esprits, et c'est ce qui explique les nombreuses tentatives de la critique pour mettre d'accord ses hypothèses avec la foi en l'historicité et même en l'authenticité des écrits bibliques.

Baur brisa complètement la vieille notion du Canon. Il demanda que les livres du Nouveau Testament fussent étudiés de la même manière que les autres littératures, et montrant les liens qui unissent toutes les manifestations dont notre humanité est le théâtre, il supprima les barrières que l'on avait élevées autour de la révélation et de la littérature bibliques. « Le christianisme est un phénomène historique, et doit être étudié historiquement.... Il apparaît dans un enchaînement historique qu'il ne peut en aucune manière renier, que seuls des dualistes et des docètes tels que Marcion, pourraient oser détruire de la manière la plus violente. Comment savoir ce qu'il est et la manière dont il est entré dans le monde, si l'on ne revient pas aux rapports historiques dans lesquels il est apparu, aux voies par lesquelles il fut amené et préparé, aux causes qui ont coopéré à sa formation, et si l'on ne cherche pas, par tous ces moments pris ensemble, à éclairer l'origine et l'essence du christianisme, pour autant que cela se peut[1]. » Il ne s'agit, dès lors, pas de savoir qui a écrit tel ou tel livre ; la question de l'authenticité ou de l'inauthenticité ne joue pas le rôle que les critiques lui atttribuaient jusqu'ici. Il importe avant tout de savoir ce que sont les livres, quelles idées ils reflètent, de quelles tendances ils sont les témoins. Et pour cela il suffit d'appliquer à l'étude

[1] Baur, *Tübinger Schule*, p. 13 sq.

de ces livres et des conceptions qu'ils proclament, les mêmes principes d'investigation scientifique employés à l'égard de toutes les productions de l'esprit humain[1].

Nous n'avons pas à raconter ici les débats, violents parfois, qui éclatèrent autour des idées de Baur. Il nous suffit de constater que le principe méthodologique, dont nous avons tenté la caractéristique, n'a pas été renversé, que la voie ouverte par Baur, voie plus ou moins isolée tout d'abord, est devenue le chemin large et sûr que suivent, à l'heure actuelle, tous les théologiens dont l'œuvre a quelque valeur scientifique. « Notre conviction historique fondamentale, dit le professeur Hermann Gunkel, est que nous ne sommes point en état de comprendre une personne, une époque, une pensée sans sa préhistoire, que nous ne pouvons parler d'intelligence réelle et vivante que si nous connaissons le procès de sa formation. Connaître historiquement, c'est connaître au moyen de l'enchaînement historique[2]. » Dans une brochure très intéressante et très suggestive que Troeltsch, de Heidelberg, a publiée sur ce sujet : *Méthode historique et méthode dogmatique en théologie*, il est facile de voir qu'il ne conçoit pas la méthode historique autrement que Baur ne l'a comprise. Je sais bien que les idées de Troeltsch ne sont pas acceptées par tous, qu'il a trouvé des contradicteurs nombreux, mais je ne sache pas qu'on ait fait des objections graves à sa méthode historique[3].

Les adversaires de la critique moderne n'emploient pas d'autre méthode historique pour chercher à en neutraliser les résultats. Ils opposent résultats à résultats et non méthode à méthode. Les conclusions de Baur n'ont pas été renversées autrement. Ritschl, qui se montra l'adversaire scientifique

[1] Baur. *An Herrn Dr K. Hase*, p. 7 sq.

[2] H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 1903, p. 10 et 11.

[3] Cf. Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie*, dans les *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenchaftlichen Predigerverein. Neue Folge*, cahier 4, p. 89 sq. ; Reischle dans la *Theologische Rundschau*, 1901, p. 261 sq., 305 sq.

le plus habile de l'Ecole de Tubingue, après en avoir été un des adhérents les plus décidés, n'a pas mis en œuvre d'autres procédés que ceux employés par Baur. C'est, au reste, ce que ce dernier avait déclaré. « On peut repousser les résultats de ma critique, mais ou ne le fera pas par d'autres moyens que ceux que je mets en œuvre. »

Mais, me direz-vous, comment se fait-il que, si Baur a connu la vraie méthode historique, il soit arrivé à des résultats que la science a reconnus comme faux ?

Tout d'abord, il est exagéré de dire que les résultats mis au jour par la critique de Tubingue soient tous controuvés ; de plus il est de l'essence même de la science de ne jamais pouvoir affirmer avec certitude que les découvertes qu'elle met au jour soient définitives absolument. La science pose des problèmes, tente des solutions, hasarde des hypothèses, et bien naïf serait celui qui voudrait considérer ces manifestations comme définitivement acquises. Le bagage des faits scientifiquement certains est bien petit en face de tous ceux qui ne le sont point. Les problèmes résolus sont peu nombreux auprès de ceux qui restent ouverts et qui le resteront longtemps encore. Il ne faut donc pas s'étonner si beaucoup de résultats, donnés par Baur comme acquis, se sont trouvés des problèmes à la solution desquels la science biblique a consacré ses forces.

Il n'en reste pas moins que le discrédit des idées de Baur a été considérable et que beaucoup, à l'heure actuelle, envisagent son œuvre comme une œuvre de destruction. Dans son *Histoire de l'Eglise au dix-neuvième siècle,* Nippold raconte qu'il était un temps où l'on ne mentionnait plus le nom de Baur, et que l'on se contentait de parler de Ritschl et de quelques autres. A quoi tient cette sorte d'oubli dans lequel Baur est tombé, ou tout au moins, si l'on ne peut parler d'oubli complet, ce discrédit qui dans tant de milieux plane sur sa critique ? Cette question nous permet de pénétrer plus avant dans notre sujet.

Pour comprendre une époque, un moment de l'histoire, pour en saisir la physionomie particulière, les courants qui

s'y heurtent, les tendances qui s'y manifestent, il importe avant toutes choses de laisser parler les sources, les faits, les hommes de ce temps-là, et pour cela de procéder à un examen des éléments que nous fournissent les documents et les traditions, d'opérer un triage entre le vrai et le faux, l'authentique et l'inauthentique. Pour accomplir ce travail il s'agit de trouver un élément reconnu solide, hors de toute contestation, qui serve de guide au chercheur, qui le dirige à travers les obscurités dont les siècles anciens sont recouverts.

Baur partit des lettres de Paul. L'étude de nos deux épîtres aux Corinthiens lui révéla une certaine opposition rencontrée par Paul dans son œuvre au sein de la grande cité marchande de l'Achaïe. Il retrouva cette même opposition dans l'épître aux Galates et arriva à la conviction que le rapport de Paul aux autres apôtres « était tout autre qu'on le supposait ordinairement, qu'où l'on pensait voir une harmonie parfaite entre tous les disciples, il y avait plutôt une opposition qui alla si loin que du côté judéo-chrétien l'autorité de l'apôtre Paul fut mise en question [1]. »

D'autre part, son étude approfondie du gnosticisme et des courants religieux du second siècle lui avait permis de constater que dans certains cercles chrétiens de cette époque l'apôtre des Gentils était violemment attaqué.

L'opposition entre Paul et les autres apôtres, entre les partisans de Paul ou pauliniens, et les partisans de Pierre ou pétriniens, est devenue la pierre angulaire de toute la construction historique de Baur. C'est de là qu'il partit pour étudier l'époque apostolique, pour opérer le triage des lettres qui nous sont parvenues sous le nom de Paul, pour fixer la date et assigner à chacun des écrits du Nouveau Testament sa place dans le développement de l'Eglise primitive.

Les lettres de Paul ont donc été le point de départ de toutes les recherches de Baur sur le christianisme primitif et sur le canon.

A un moment où la critique des évangiles menaçait de

[1] Baur, *Kirchengeschichte des* 19. *Jahrh.*, 1862, p. 395 sq.

se perdre dans le scepticisme et où l'on ne voyait aucune issue à la situation dans laquelle on se trouvait, il a montré, en opposition à Strauss, que les renseignements fournis par nos livres canoniques étaient assez nombreux pour arriver à se faire une idée précise des circonstances qui ont caractérisé le siècle apostolique et postapostolique. Pour cela il suffit de les interroger avec soin et surtout avec méthode, c'est ce que Baur a fait et sur ce point il ne s'est pas trompé. On a pu rejeter sa construction, mais on n'a pas abandonné la voie qu'il a ouverte. Les lettres de Paul sont restées au centre des recherches historiques sur les origines chrétiennes. Nul aujourd'hui ne conteste ce point de départ, sauf peut-être l'école radicale hollandaise qui, en rejetant ces lettres au second siècle, a tout remis en question sans apporter aucune lumière sur les obscurs problèmes des origines. « Pour trouver la clef qui permît de pénétrer dans cette époque si importante, dit Arnold Meyer, on s'est instinctivement attaché à cette grande personnalité, depuis qu'on travaille d'une manière vraiment historique. Ce temps-là n'a pas de caractère plus puissant que celui de l'apôtre Paul[1]. »

Ce besoin de posséder la réalité, de ne rien laisser à la fantaisie, et de ne négliger aucun fait qui puisse lui fournir l'intelligence du siècle apostolique, se retrouve partout dans les études critiques de Baur. Ainsi, dans son étude sur l'épître aux Romains, il cherche tout d'abord à déterminer la valeur et le rapport des différentes parties de cet écrit ; il voit dans les chapitres 9-11 le centre de l'œuvre et part de là pour juger l'ordonnance de la lettre et la valeur de tous ses éléments.

Dans sa controverse avec Rothe sur les origines de l'épiscopat, il s'efforce de déterminer le rapport des épîtres d'Ignace à celle de Clément Romain, et après avoir montré par des témoignages historiques que la date de cette dernière est sûre tandis que celle des lettres d'Ignace ne l'est pas, il rejette celles-ci à une époque postérieure à celle admise par Rothe.

[1] A. Meyer, *Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums*, 1898, p. 8.

Cela ne veut pas dire que les épîtres d'Ignace ne lui soient d'aucune utilité ; rejetées au delà de l'an 150, elles restent un témoin précieux de l'état de l'Eglise à ce moment-là[1].

Nous touchons ici du doigt la différence qui sépare Baur de Strauss. Tandis que ce dernier se contente de briser les récits les uns contre les autres et de tout rejeter dans le domaine du mythe ou des possibilités métaphysiques, Baur, l'homme de la réalité, cherche toujours à prendre pied sur le terrain ferme des faits, et sentant le sol des Evangiles trop vacillant, il va demander à celui de tous les témoins littéraires des origines chrétiennes le plus près des événements, de lui servir de guide. A la *Gazette évangélique*, qui l'accusait d'avoir la même critique que Strauss, il répond que c'est une erreur, car tandis que Strauss voit partout des mythes et rejette un fait par la seule raison qu'il lui apparaît comme tel, lui, Baur, ne rejette pas un seul fait qui serait miraculeux ou contradictoire. « Partout je pars du fait historique déterminé et, de cette base, je cherche à rassembler en un tout les divers fils de mes combinaisons critiques. Le maintien du fait historiquement donné est la caractéristique de ma critique[2]. »

Cet amour du fait, ce besoin de connaître la réalité explique que, malgré les défauts de sa conception, Baur n'ait pas complètement mutilé la réalité et que ses ouvrages, bien que dépassés sous le rapport de l'érudition et de l'exactitude du détail, soient encore très propres à enseigner ce qu'est une véritable histoire.

Mais il ne suffit pas de déterminer les faits historiques, de trouver un point de départ solide qui permette de s'orienter dans le dédale du passé et d'y répandre un peu de lumière. Il faut encore établir entre les faits reconnus certains une corrélation, un enchaînement, parce que dans la réalité, il y a partout des enchaînements, que nulle part on ne rencontre des phénomènes absolument indépendants, ni absolument

[1] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1838, cahier 3, p. 148 sq.

[2] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1836, cahier 3, p. 206.

nouveaux, et que tout ce qui arrive subit l'influence des choses au milieu desquelles il se produit[2].

Un fait en lui-même n'est rien, et une collection de faits n'est point une histoire. Pour être conforme à son objet, l'histoire doit être quelque chose de vivant comme ce qu'elle est destinée à représenter. Il ne faut donc pas se borner à constater ce qui est arrivé, à grouper des indications propres à éclairer la nature du moment ou la valeur de l'œuvre qu'on soumet à ses investigations, il faut encore établir une sorte de perspective qui mette en lumière les faits qui doivent être mis en lumière et qui rejette dans l'ombre ceux qui sont d'une importance moins considérable. Or, à moins de s'en tenir à l'école qui ne connaît et ne veut connaître que le détail, qu'elle s'efforce de mettre en lumière sans parvenir jamais à le comprendre complètement, il est impossible de ne pas s'élever à une idée supérieure à la pure réalité empirique, de ne pas tenter des enchaînements qui constituent en somme la vraie histoire.

Du reste, que nous le voulions ou non, dès que nous cherchons à pénétrer les faits pour les faire parler, nous leur donnons quelque chose de nous-mêmes, nous leur prêtons notre langage, et nous les colorons des teintes de nos dispositions intérieures. Derrière les groupes de faits que nous fournit une époque, un moment de l'histoire, nous glissons nos conceptions et notre manière de voir. C'est alors seulement qu'ils prennent vie et qu'ils parlent. C'est en insufflant aux données historiques sa propre âme que l'historien, dont on a souvent comparé le travail à celui de l'artiste, les fait vivre aux yeux de ses lecteurs. L'historien doit donc, tout en pénétrant l'esprit des faits, les pénétrer de son propre esprit. Cela nous montre que l'objectivité parfaite en histoire n'est pas réalisable, et que les prétentions d'un Renan à fournir une représentation objective des origines du christianisme, reposent sur une illusion pure. On peut bien apprendre la méthode historique, les règles qui la composent, les procédés

[2] Troeltsch, *Ueber historische und dogmat. Methode*, p. 90-91.

à mettre en œuvre pour retrouver la matière historique ; mais si parfait que cela soit, il y aura toujours assez de place pour la subjectivité de l'historien. Sa personnalité, comme celle du peintre ou du musicien, se manifestera à travers les procédés techniques mis en œuvre. « Avec la technique, dit Edouard Meyer, doit s'unir, dans chaque cas, la spontanéité de l'individu, qui, il est vrai, peut être excitée du dehors, mais dont l'essence intime se dérobe à toute connaissance ; elle forme un des faits fondamentaux de l'être humain. C'est dans la mesure où cette spontanéité créatrice se mêle à l'activité humaine que s'organise la série des domaines où l'esprit humain se manifeste.... L'historien peut se tromper complètement et pourtant être un habile historien, tandis que les recherches théoriques les plus excellentes ne sont point une garantie que leur auteur ait quelque valeur comme historien [1]. »

Les réflexions qui précèdent nous font comprendre que, quel que soit le respect qu'un auteur professe à l'égard des faits, il n'est pas toujours capable d'éviter de glisser sous les éléments que lui fournit le travail critique une conception qui l'aveugle sur leur valeur, qui le pousse à exagérer ou à rabaisser l'importance de beaucoup d'entre eux. Allons plus loin et affirmons que cette conception peut l'entraîner à considérer comme fait ce qui n'en est pas un, et à nier ceux qui ont pour eux les meilleures garanties d'authenticité. S'il n'y prend garde, le besoin de systématisation inhérent à l'esprit humain, le conduit à imposer à l'histoire la camisole de force de la théorie, à la forcer d'entrer dans un cadre qui n'est nullement fait pour elle.

C'est ce qui est arrivé à Baur. La philosophie de l'histoire qu'il a adoptée l'a empêché de faire produire à sa méthode historique tout ce qu'il aurait pu en obtenir, et tout ce qu'en ont obtenu après lui ceux qui ont repris et continué son œuvre. A force de vouloir animer les faits, « chercher à réunir en un tout les divers fils de ses combinaisons critiques, »

[1] Ed. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 2 et 3.

il en est venu à « construire » la place de certains faits dans l'enchaînement historique, alors que sa méthode lui imposait le devoir de fixer cette place par des analyses très délicates et très complexes.

On s'imagine parfois, et j'ai souvent entendu exprimer cette opinion, que Baur est parti de la philosophie hégélienne, et que c'est armé de tout l'appareil dialectique de cette philosophie qu'il a étudié l'histoire. Je crois que c'est là une opinion gratuite que l'étude de l'œuvre de Baur ne permet pas de maintenir. Je le répète, Baur était un homme de la réalité, passionné de connaissance positive ; il est parti de l'histoire, non de la philosophie comme Strauss ou même comme Vatke ; mais il était doué, à un haut degré, de l'esprit spéculatif qui le poussait à chercher partout des combinaisons, des enchaînements entre des faits en apparence les plus divers, et nous savons, par le témoignage de Strauss, que déjà à Blaubeuren, ses élèves étaient extrêmement intéressés par les rapprochements aussi suggestifs qu'imprévus que leur maître savait établir[1]. On peut, au reste, s'en rendre compte en lisant son étude sur l'opposition du rationalisme et du supranaturalisme, dans laquelle il compare Schleiermacher aux gnostiques[2]. C'est ce penchant qui nous explique l'influence que Hegel a plus tard exercée sur sa pensée.

Il avait commencé par « un supranaturalisme revêtu d'une teinte de philosophie[3], » dont l'affranchit une étude approfondie de la *Dogmatique* de Schleiermacher. C'est sous l'influence de ce dernier qu'il publia, en 1824, son premier grand ouvrage : *Symbolique et mythologie, ou la religion de la nature dans l'antiquité.* Il y définit la religion un sentiment d'absolue dépendance, et considère le développement religieux de l'humanité comme parcourant trois étapes successives : le polythéisme inférieur (Schleiermacher disait

[1] Zeller, *Christian Baur et l'école de Tubingue*, traduit par Charles Ritter, p. 34, note.

[2] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1828, p. 220 sq.

[3] Zeller, o. c., p. 25.

fétichisme), le polythéisme supérieur et le monothéisme[1] Le christianisme occupe le sommet du développement ; il ne peut se séparer de la personne du Christ, et « c'est à cause de cette personne seulement que la révélation chrétienne doit être considérée comme suprême, et c'est seulement par la dignité et l'œuvre du Christ comme rédempteur que le but du christianisme est atteint dans l'ensemble et dans les individus[2]. »

Dans l'étude sur l'*Opposition du rationalisme et du supranaturalisme*, pas encore d'influence hégélienne. Si Baur adresse des critiques sévères à la christologie de Schleiermacher, c'est plus par besoin de clarté que par opposition au nom d'une autre philosophie. Sa nature d'historien ne pouvait admettre que les attributs rédempteurs donnés à la personne de Jésus de Nazareth, mise au centre de sa construction par Schleiermacher, fussent déterminés autrement que par une étude historique des sources de l'histoire évangélique. « Aussi longtemps que cela n'a pas été fait, on ne peut savoir ce qu'il faut entendre par la personne de Jésus de Nazareth comme point de départ historique en rapport avec la conscience de la rédemption[3]. » Ce passage est intéressant en ce qu'il indique nettement l'orientation que prendront les études critiques de Baur dès qu'elles se tourneront vers les livres du Nouveau Testament. Il trace en outre le programme de la dogmatique tel que Ritschl l'a réalisé : mettre en rapport le Jésus de l'histoire avec la conscience de la rédemption[4]. Je laisse de côté le court essai sur la *glossolalie*, publié en 1830 : il est sans importance au point de vue qui nous occupe.

[1] Schleiermacher, *Glaubenslehre*, vol. 1, §§ 7 et 8.

[2] Zeller, o. c. p. 31. Voir aussi les pages 28 à 31.

[3] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1828, p. 242.

[4] Cela m'amène à réfuter une erreur commise par la *Real-Encyclopädie* d'Herzog, 1re édition, vol. 20, p. 765 : « Dire (c'est un trait dirigé contre Zeller) que Baur est plus près de Schleiermacher que de Hegel, est un paradoxe que démentent les faits ; car si Baur a étudié Schleiermacher et surtout sa christologie, c'est pour les repousser. » Les faits sincèremeut interrogés disent que si Baur a critiqué Schleiermacher, en 1828, ce n'est pas pour donner la préférence à Hegel qu'il ne connaissait guère à ce moment-là, mais pour le pousser à s'expliquer

Infiniment plus intéressante est l'étude sur le *Parti de Christ à Corinthe*, parue en 1831, et dans laquelle Baur livre au public le résultat de ses recherches sur les épîtres de Paul. Cette étude renferme déjà les principales thèses critiques de Baur : l'opposition de Paul aux autres apôtres, la durée de cette antipathie jusqu'au second siècle, ce dont témoignent les Clémentines, et la réconciliation des deux partis dans l'ancienne église catholique, à la fin du second siècle. Mais pas encore de formules logiques, pas d'affirmations dans ce langage barbare qui caractérise les ouvrages de Hegel et que Baur a si bien imité plus tard. Les théologiens d'alors ne virent dans ce travail rien de bien particulier, sinon l'exagération de quelques faits depuis longtemps affirmés par la critique ; nul ne songe à y voir l'influence hégélienne.

En 1832, dans un article sur *Apollonius de Tyane et Christ* il déclare qu'en Christ « le divin et l'humain, le prototype et l'historique sont fondus dans une unité vivante[1]. » On voit qu'alors Baur était encore complètement sous l'impression produite sur lui par Schleiermacher.

L'année suivante, les choses ont changé ; pas encore absolument, mais on peut constater que la pensée de Baur a pris une orientation nouvelle. Dans son *Essai sur le principe du protestantisme et du catholicisme*, opposé aux affirmations que Möhler venait de lancer dans sa « Symbolique, » la conception que Baur se fait de la religion n'est plus tout à fait celle qu'il avait empruntée à Scheiermacher ; l'élément hégélien s'y est glissé. La foi n'a son siège, d'après Baur, ni dans la connaissance, ni dans la volonté, mais dans la conscience de soi, centre de l'être humain ; elle consiste dans le pur abandon à Dieu en dehors de qui il n'y a aucune existence réelle et indépendante, vu que l'esprit fini n'a de vie véri-

sur le rapport du Christ historique et du Christ idéal. Il en sera autrement dans son *Histoire de l'Eglise* (vol. 5, p. 195 sq.) où Baur est si sévère qu'il en devient injuste.

[1] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1832, cahier 4.

table que dans son identité avec l'esprit absolu[1]. On voit là, associés dans une même pensée, Schleiermacher et Hegel. Cependant, dans la conception générale des choses, l'influence de Schleiermacher est restée prépondérante. Permettez-moi de vous en fournir la preuve.

Après avoir discuté les opinions opposées des protestants et des catholiques à propos de la *justitia originalis*, il ajoute : « Le rapport du divin et de l'humain ne doit point être conçu comme celui de la substance et de l'accident, ce dernier pouvant toujours se séparer de celle-là ou s'y ajouter, mais il faut donner pour base à toute l'existence humaine l'idée d'un développement de vie conditionné par une loi interne. Dans ce développement l'opposition des principes renfermés dans le premier germe va s'élargissant et, selon que l'un ou l'autre élément de l'opposition prédomine, il met au jour des formes très diverses qui s'organisent jusqu'à la puissance supérieure de la vie, en une série de degrés se conditionnant les uns les autres.

« Dès lors tout ce que l'homme devient par la grâce divine en Christ ne peut être qu'un développement conditionné par sa propre nature jusqu'au degré vraiment personnel et indépendant de la vie, sans lequel il manquerait à la nature humaine le perfectionnement renfermé dans son principe. La conscience et la vie chrétiennes que l'homme porte en soi, ne peuvent être le principe de sa vie spirituelle qu'en tant qu'éléments substantiels de son être. L'élément chrétien n'est pas un moment absolument surnaturel, mais, dans son caractère surnaturel, il est posé dans la sphère du développement de la nature humaine, parachevant la création, réalisant l'idée originellement donnée à cette nature humaine. Dès lors, si la justice originelle est quelque chose de donné à l'homme, le rédempteur ne peut être une apparition absolument surnaturelle, mais la perfection de la nature humaine[2]. »

Vous avez tous reconnu dans ces affirmations les thèses de

[1] Cf. Zeller, o. c., p. 35 et 36.

[2] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1833, cahiers 2 et 3, p. 55 sq.

Schleiermacher sur les rapports du divin et de l'humain, sur la perfection primitive du monde et de l'homme, sur le caractère du christianisme et sur la nature du Rédempteur [1].

Si j'insiste sur ces premières études, c'est qu'elles me paraissent importantes pour l'intelligence du développement de Baur, et éminemment propres à réfuter l'opinion qui veut qu'il soit parti de Hégel pour étudier l'histoire.

En 1835, l'année même ou il expose avec netteté sa méthode historique dans son étude sur les *Pastorales*, Baur nous fournit les renseignements les plus intéressants sur son orientation philosophique dans son ouvrage sur la *Gnose chrétienne*. Nous constatons que l'évolution annoncée dans l'écrit contre Möhler s'est poursuivie, complétée ; et non seulement Baur nous permet de le constater, mais il nous donne la raison qui l'a poussé à adopter la conception hégélienne. Il serait extrêmement intéressant d'étudier cet ouvrage en détail ; nous ne le ferons point ici, par la simple raison que cela nous entraînerait beaucoup trop loin. Quelques indications générales nous suffiront [2].

Baur reproche à Schleiermacher de rester enfermé dans le point de vue de la subjectivité, sans contenu objectif, sans absolu. Pour Schleiermacher l'absolu reste un au-delà, une idée abstraite et vide ; même dans la conscience du Rédempteur, la conscience sensible ne peut jamais arriver à l'unité parfaite et concrète avec la conscience de Dieu. Dès lors, ce point de vue renferme l'obligation de passer au point de vue de l'objectivité tel qu'il est représenté dans la philosophie de Hégel. Ce passage est naturel et facile, car ces deux conceptions, si opposées qu'elles paraissent, sont unies par un lien très étroit [3]. Hegel lui donne la notion vraie de l'esprit absolu, à la fois nécessaire et libre, qui se révèle et prend conscience de soi dans l'esprit fini. Dieu n'est esprit que pour l'esprit ;

[1] Cf. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2me édit., §§ 57-61, 13 et 89.

[2] Cf. Ritschl, *Ueber geschichtliche Methode*, etc., dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1861, p. 429 sq.

[3] Baur, *christliche Gnosis*, p. 668 sq. ; cf. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, p. 10 sq.

il se contemple dans tous les esprits ; la généralité des esprits finis n'est que le reflet, conscient de soi, de l'essence divine qui se manifeste en eux. Si l'on veut appeler cela panthéisme, ce nom ne fait rien à l'affaire ; il s'agit seulement de prouver qu'il y a une autre manière plus satisfaisante de concilier les intérêts chrétiens et les intérêts spéculatifs qui se font ici valoir avec un droit égal. Cette conception s'unit intimement au christianisme historique[1].

Ainsi, il n'y a plus de doute. Pour Baur la philosophie hégélienne, dont la philosophie de la religion est un des éléments constitutifs, peut seule fournir l'intelligence vraie de l'histoire et satisfaire le besoin de comprendre tous les phénomènes religieux de l'humanité comme des manifestations variées d'un seul et même principe, comme des efforts de l'esprit absolu qui cherche à rentrer en soi-même et à prendre conscience de soi dans et par l'esprit fini.

A cette raison générale de l'abandon de Schleiermacher pour Hegel s'en ajoutent d'autres. En 1832, Marheinecke avait publié les leçons sur la *Philosophie de la religion*, de Hegel. Baur lut et relut cet ouvrage et s'en pénétra à un tel point que son langage s'est modifié et qu'il a pu écrire des pages où il suffirait d'un léger changement de mots pour croire se trouver en présence de Hegel[2]. Puis en cette même année, Strauss, revenu de Berlin, donna à Tübingue un cours bien suivi. Dans les cercles que fréquentait Baur et dont il était un des plus dignes représentants, on respirait une atmosphère alourdie par les brumes spéculatives venues des bords de la Sprée. Rien d'étonnant dès lors que cette conception ait fait son chemin dans les esprits et les ait pénétrés profondément ; rien d'étonnant que Baur, nature objective, toujours en quête de la réalité, se soit prêté à subir cette influence.

Mais il y a plus, Hegel représente la dernière phase de la philosophie du romantisme, celle dans laquelle l'idéalisme

[1] *Christliche Gnosis*, p. 706 à 709 ; cf. *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, p. 724 sq.

[2] Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 8-10.

esthétique, soumis à une méthode sévère et à un procès dialectique propre à lui permettre de mettre au jour toutes ses richesses, s'efforce d'atteindre à une conception spéculative du monde achevée[1]. Or, Baur, né en 1792, avait subi l'influence du milieu ; il avait étudié Schelling qui ne le satisfit point, puis Schleiermacher qui, pour un temps, lui avait fourni une base scientifique solide. Mais, sa nature portée aux spéculations, inclinée vers la réalité comprise systématiquement, ne pouvait s'en satisfaire toujours. Le procès psychologique devait arriver à mettre au jour ses aspirations les plus profondes dont la connaissance de Hegel fut l'occasion. Il ne serait pas extrêmement hasardé de dire que le développement spirituel de Baur est parallèle au mouvement chronologique de la théologie qui a débuté par le supranaturalisme et a fini avec Hegel, en passant par Schleiermacher. Du reste, Baur n'est pas le seul que ce dernier ait préparé à entendre la philosophie de l'absolu. Sans parler de Strauss, dont le témoignage ne serait pas tout à fait convaincant, il faut se rappeler Rosenkranz et la confession qu'il nous a laissée dans l'introduction à sa *Critique de la dogmatique de Schleiermacher*.

Ainsi, Baur a accepté la philosophie hégélienne à un moment où il était déjà un maître et où il avait donné à ses travaux une direction qui s'est plutôt affirmée avec netteté que modifiée.

Baur fut-il pleinement conscient de cette évolution qui s'est accomplie en lui ? Il est assez difficile de le dire, non que les indications nous fassent défaut, mais parce qu'elles sont contradictoires.

D'une part il avoue très franchement sa sympathie pour Hegel et affirme que sa philosophie de la religion est une exposition scientifique du christianisme donné historiquement[2].

D'autre part, il déclare que s'il a retiré beaucoup de profit de l'étude de Hegel, il n'est l'adhérent d'aucun système phi-

[1] Cf. Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. 2, p. 200.

[2] *Christliche Gnosis*, p. 709.

losophique quelconque parce qu'il sait combien il est trompeur de se rendre dépendant de l'autorité des hommes[1].

Quoi qu'il en soit, un fait demeure : l'influence hégélienne a été réelle et, dès 1835, il n'est pas d'ouvrage de Baur qui n'en porte plus ou moins la marque.

Il nous resterait maintenant à rechercher jusqu'où a pénétré cette influence, à faire le départ, dans l'œuvre de Baur, entre ce qu'il a hérité de Hegel et ce qu'il a conservé de Schleiermacher.

Essayons de le dire d'une manière aussi sommaire que possible.

On a pensé parfois que Hegel avait enseigné à Baur le déterminisme de l'histoire. Cela est une erreur. Baur l'avait appris de Schleiermacher, dont le système, comme nul ne l'ignore, est rigoureusement déterministe. Cependant il est juste de dire que Hegel lui fournit une formule plus précise pour comprendre le procès de l'histoire.

Déjà pénétré du caractère rationnel de ce procès, il n'eut pas de peine à s'approprier les thèses fondamentales de Hegel, dont la grandiose conception de l'histoire l'attirait invinciblement. Comprendre tous les phénomènes universels comme des manifestations de l'esprit absolu en marche vers une conscience de plus en plus profonde, de plus en plus large, de lui-même, et se réalisant selon le principe de la contradiction absorbée dans un compromis supérieur, d'où surgira une contradiction nouvelle qui sera effacée à son tour, tel a été l'effort de Hegel, et c'est par là qu'il a subjugé les esprits.

Cette conception des choses a jeté une vive lumière dans la pensée de Baur, et comme il constatait dans l'histoire des oppositions et des réconciliations, il en est venu à penser qu'elle se réalisait, en vérité, selon la loi de la dialectique hégélienne. L'opposition qu'il avait remarquée entre Paul et ses adversaires judaïsants, la formation de l'Eglise catholique à la fin du second siècle, devinrent pour lui l'occasion

[1] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1836, cahier 3, p. 225 note.

d'appliquer à sa conception ce schématisme hégélien qui est la marque de l'historiographie de Tübingue.

L'opposition de Paul et des judéo-chrétiens, réelle, si l'on prend au sérieux les affirmations de l'apôtre, fut accentuée ; elle devint celle de Paul et de Pierre. On eut dès lors deux partis irréconciliables. L'épître aux Romains qui, dans l'étude sur le *Parti de Christ*, avait été laissée en dehors du débat, devint un témoin de la lutte ; en tant qu'écrit authentique de Paul, elle ne pouvait être qu'anti-judaïsante. Le livre des *Actes*, dont en 1831 Baur ne suspecte point l'historicité, les épîtres aux Colossiens et aux Philippiens, dont en 1835 il ne conteste nullement l'authenticité, sont rejetés du cercle apostolique. L'opposition de la thèse et de l'antithèse doit être pure, nette, tranchée.

Mais il est dans la nature des choses que la contradiction cherche à se résoudre, à s'absorber dans une conciliation supérieure vers laquelle elle tend par degrés insensibles. L'opposition primitive devait s'effacer dans l'Eglise catholique, héritière à la fois de l'universalisme paulinien et de l'organisation hiérarchique des ébionites. Les livres du canon autres que ceux reconnus comme authentiques sont les témoins de ce procès, et quand leur place ne peut être déterminée historiquement, elle l'est dialectiquement. Cela revient à dire que Baur, pour l'amour de la régularité, a été infidèle à son point de départ, et que dans plusieurs cas, il a substitué la méthode dialectique à la méthode historique. Il en est venu à se laisser aveugler sur la complexité de la vie chrétienne des temps primitifs, à classer en deux séries convergentes des écrits qui, ayant vu le jour en même temps et dans le même lieu, représentent des faces différentes et nullement contradictoires de la vie des communautés, et par suite témoignent de l'extrême variété des nuances et de l'exubérance de la foi et de la vie chrétiennes. Une étude plus attentive des faits et plus conforme à sa méthode historique, lui eût permis de préciser mieux la position de l'apôtre Paul au sein du christianisme primitif, de comprendre mieux

ce qu'il devait au judaïsme, et jusqu'à quel point les disciples étaient unis dans l'affirmation de tous les grands faits de la vie de Jésus[1]. Il aurait vu que la vie des communautés primitives était infiniment plus complexe qu'il ne l'a avoué, et que les nuances y étaient très nombreuses. Il aurait constaté que la polémique contre le judéo-christianisme cessa de très bonne heure et que les Clémentines ne sont point une source digne de toute confiance[2]. Baur s'est enivré de sa théorie, il s'est laissé aveugler par l'esprit de système, et lui, l'homme de la réalité, qui en tout et partout a cherché à poser le pied sur le terrain solide des faits, qui unissait à une puissance dialectique peu commune la conscience la plus scrupuleuse, il a été incapable de donner du christianisme primitif un tableau fidèle et complet.

Cependant n'oublions pas qu'il a signalé une foule de problèmes et donné des solutions qui n'ont point été encore toutes reconnues comme fausses. N'oublions pas que le premier il a fait voir que l'époque primitive a été un moment de vie intense, de luttes et d'oppositions insoupçonnées jusqu'à lui. Mais comme il a donné de ces faits une mauvaise formule, il a forcé les théologiens à opposer à ses résultats autre chose que des affirmations sans preuve, à savoir des faits mis au jour par la seule méthode historique et critique. Dépouillée du schématisme hégélien, sa méthode historique est apparue comme l'arme la meilleure pour le combattre et le réfuter.

Si Baur n'avait fait que régulariser, simplifier par trop le mouvement de l'histoire, il n'aurait certainement pas soulevé les oppositions violentes qu'il a rencontrées. L'influence hégélienne fut surtout néfaste dans un autre ordre d'idées, il est vrai très intimement uni au premier.

Le schématisme à trois temps n'est, pour Hegel, que la manifestation du procès immanent de l'histoire, et si Baur a appliqué le premier à sa construction, c'est qu'il s'était

[1] Cf. Ritschl, *Die Entstehung der altkath. Kirche*, 2e édit., 1857 ; Weizsäcker, *Das nachapostolische Zeitalter*[2], 1890.

[2] Harnack, *Dogmengesch.*, I[3], p. 293 sq.

approprié le second. Ce qui lui plaît chez Hegel c'est d'avoir fait rentrer la philosophie de la religion dans le cadre de la philosophie en général, et d'avoir conçu la religion comme un des phénomènes par lesquels l'esprit absolu se manifeste. Dès lors, le christianisme n'est qu'une des formes de la religion, la forme supérieure, et son histoire rentre dans le procès universel. Mais comme l'esprit absolu est tout et que l'esprit fini n'est que le lieu où il prend conscience de soi, il s'ensuit que le développement religieux de l'humanité n'est qu'une image du procès de l'Idée. Dieu est esprit et se contemple dans tous les esprits ; il est tout en tous. Il en résulte que les réalités historiques n'ont pas de valeur indépendante ; elles ne sont que des modes de l'Idée ; « ce que l'esprit fait n'est pas une histoire, » dit Baur. En tant qu'Homme-Dieu, le Christ n'est pas un individu particulier, mais l'individu général. L'idée dans sa pureté spirituelle se soustrait à toute enveloppe terrestre, et tous les faits de l'histoire auxquels la foi s'attache ne sont que le reflet confus du procès éternel de l'esprit [1]. On voit quelle parenté étroite il y a entre cette conception et celle que Strauss a développée à la fin de sa *Vie de Jésus*, et combien peu Baur était préparé à aborder l'étude des évangiles et à comprendre la nature et le caractère de Jésus. Les personnalités sont rabaissées au rang de simples moyens de réalisation de l'Idée. Je sais bien que sur ce point la pensée de Baur a subi des fluctuations et que parfois il a su rendre une justice relative à certaines personnalités marquantes ; il n'en reste pas moins qu'en donnant la prédominance à l'Idée sur ses manifestations, il refuse toute valeur indépendante aux individualités historiques. « Les personnes sont quelque chose de passager et de changeant, dit-il, et juger la valeur et l'importance des phénomènes historiques d'après la seule valeur des personnes auxquelles ils sont liés, peut conduire à des jugements erronnés [2]. »

On a souvent affirmé que, pour Baur, l'apôtre Paul était le véritable fondateur du christianisme. C'est une erreur. S'il a

[1] *Christliche Gnosis*, p. 716.

[2] *Tübinger Schule*, p. 56 sq.

parlé avec plus de sûreté de Paul que de Jésus, cela tient uniquement à sa méthode historique, du moins à la manière dont il l'a appliquée ; mais au fond Paul n'est pas plus le fondateur du christianisme que Jésus.

Ce qui, d'après Baur, fait du christianisme la religion absolue, c'est son caractère parfaitement moral. On le voit dans le sermon sur la montagne et dans les paraboles [1]. Mais pour pénétrer dans le monde, cette religion a eu besoin d'un intermédiaire : c'est Jésus qui a fait de ces vérités des paroles de vie éternelle [2]. En Christ, l'humain et le divin ont été étroitement unis. Voilà de quoi, semble-t-il, rassurer l'esprit de ceux qu'inquiètent les recherches critiques sur les origines chrétiennes. Mais ce principe qui se réalise en Jésus existait avant lui. Le christianisme n'a pas pour origine un miracle ; tout était préparé. Il apparaît comme l'unité naturelle de tous les éléments antérieurs qui, malgré leur diversité, participent tous au même procès. Ce procès, dans sa marche progressive, élimine de plus en plus complètement ce qui porte le cachet de la subjectivité, et ne peut avoir son issue qu'au point où apparaît le christianisme [3]. Admettre le miracle initial est une conception catholique de l'histoire, c'est briser l'enchaînement historique [4]. Au reste, les personnalités ne sont que le reflet de l'Idée qui est en eux [5].

On le voit, la pensée de Baur a, sur ce point comme sur plusieurs autres, oscillé entre le respect des faits et l'amour du système. Il n'a pu se résoudre à jeter par-dessus bord les individualités créatrices, mais sa théorie l'a empêché d'en reconnaître toute l'importance. Le christianisme n'est pas une création de Jésus de Nazareth, un commencement nouveau dans des conditions déterminées ; il est la manifestation de l'Idée qui, dans son mouvement, met peu à peu au jour sa puissance et sa richesse. Dans ce procès, l'hellénisme et

[1] *Tübinger Schule*, p. 30.
[2] *Christianisme des trois premiers siècles*, p. 36.
[3] *Christianisme des trois premiers siècles*, p. 21.
[4] *Tübinger Schule*, p. 44.
[5] *Tübinger Schule*, p. 8.

le judaïsme dont la synthèse formera le christianisme, jouent un rôle considérable. On voit par là combien Baur est près de Bruno Bauer et de l'école radicale hollandaise, dont la conception historique n'a su emprunter au maître de Tubingue que son esprit de système et sa conception dialectique de l'histoire.

La combinaison de l'hellénisme et du judaïsme, dit Baur, explique le christianisme sans qu'il soit nécessaire de recourir au miracle. Est-ce vrai ? N'y a-t-il rien de plus dans l'Evangile que dans le judaïsme hellénisé et dans la morale des stoïciens et des épicuriens ? Baur n'a jamais osé le dire franchement. Il semble même admettre que c'est quelque chose de nouveau. Dès lors que vaut son explication ? Au point de vue abstrait, la triade hégélienne n'interdit point l'admission du miracle. En effet, s'il n'y a rien de plus dans la synthèse que dans les deux termes de la contradiction, comment expliquer le progrès de l'histoire, et si le progrès est une réalité, il faut nécessairement qu'il y ait dans le compromis un élément nouveau qui n'était point dans les deux termes qui lui ont donné naissance.

Mais d'où viendra cet élément nouveau ? Sera-t-il un apport des personnalités initiatrices ou ne proviendra-t-il que du déploiement plus large de l'Idée ? Hegel ne s'était pas expliqué clairement là-dessus, et c'est pourquoi les trois courants issus de lui ont pu avec un droit égal se réclamer de son nom. Baur n'a pas pesé le problème avec assez de soin, et s'il y a chez lui telle page où se révèle le sens de l'individualité, l'esprit de toute sa construction le conduisait à admettre la seconde alternative.

Il est certain que toutes les manifestations historiques subissent l'influence du milieu, des circonstances, des idées au sein desquels elles apparaissent. Mais tout n'est pas dit lorsqu'on a déterminé ces circonstances, dessiné la marche des principes et l'évolution des théories. « Si les individus, dit Otto Ritschl, ne sont que réceptifs et jamais créateurs à l'égard des idées de leur temps, s'ils ne sont que des points de passage où l'idée se divise en opposition, et où les oppo-

sitions se concilient en une unité nouvelle ; si dès lors toute originalité de la vie individuelle est niée et toute productivité ramenée à une réceptivité antérieure, les conditions font totalement défaut dans lesquelles l'idée peut s'enrichir par l'acceptation de moments nouveaux [1]. »

La trop grande faveur accordée au schématisme dans la tractation de l'histoire a eu pour conséquence l'effacement de la complexité des faits. L'analogie des phénomènes, réclamée par la méthode historique, poussée à un point où ne conduit pas une saine interprétation de la réalité, a aveuglé Baur sur la valeur de la personnalité humaine et surtout sur la nature du rôle joué par les personnalités historiques dont l'influence a donné à la marche de l'humanité une orientation nouvelle.

Cette grave erreur en a entraîné d'autres après elle. Baur n'a pas compris la vie religieuse dans son essence propre. C'est au reste ce que pouvait déjà faire pressentir son abandon de Schleiermacher pour Hegel. La psychologie hégélienne, trop simpliste et qui ne considérait comme unique élément de l'âme que la pensée, se retrouve partout dans son analyse de la fonction religieuse et a faussé presque complètement son intuition profonde des réalités historiques. Le dogme est devenu le facteur essentiel du développement du christianisme, et la notion d'Eglise a pris rang au nombre des entités génératrices par excellence.

Cependant il ne faut pas oublier que si le besoin de rechercher partout l'enchaînement historique, le procès immanent de la vie, a fait commettre à Baur de grandes fautes, il lui a permis d'écrire une véritable histoire. Le premier il est arrivé à l'idée d'un développement du dogme comme facteur essentiel de la vie de l'Eglise.

La construction de Baur, comme celle de Hegel, a été brisée. Au moment où l'étude de la nature et la philosophie des sciences se sont emparées des esprits, on a rejeté cette conception comme trop abstraite, trop spéculative, et l'on

[1] O. Ritschl, *Albrecht Ritschls Leben*, I, p. 107.

s'est jeté, pour la dépasser, dans l'étude du détail, dans la monographie et la documentation, sans horizon. De nos jours on éprouve le désir de sortir de l'aridité du document pour monter à une conception qui l'anime et le fasse parler. A ce point de vue Baur a encore quelque chose à nous apprendre, malgré le dédain dont certaines personnes, qui veulent paraître bien informées, accueillent la mention de ses ouvrages. Je ne prétends pas que nous devions reproduire purement et simplement le schéma qu'il a appliqué à l'histoire ; mais, tout en tenant compte des études nouvelles sur l'essence du christianisme et sur les origines chrétiennes, on n'écrira pas une véritable histoire de l'Eglise sans lui demander le secret de l'enchaînement historique.

OU FUT CHARAN DE TÉRACH ET D'ABRAM ?

PAR

HENRI BERTHOUD

missionnaire.

Il m'a toujours paru fort étrange que Térach, quittant Ur de Chaldée, et se dirigeant vers le pays de Canaan, ait été assez peu géographe pour aller échouer à Harran d'Osroëne. Ne semblerait-il pas que ce fut un bonheur pour lui et sa famille qu'il suspendît là son voyage, car la route qu'il suivait, loin de le mener en Canaan, le conduisait en droite ligne à la mer Noire !

Il doit y avoir là un malentendu, car ou bien il s'est trompé et a trompé son monde en parlant d'aller en Canaan : et dans ce cas les exégètes sont justifiés de chercher ce Charan près d'Edesse, ou bien l'honnêteté de Térach et de son récit n'est ni attaquable ni attaquée, et alors ce sont les exégètes qui se sont mépris sur la localisation de Charan. Il suffit d'un regard jeté sur la carte pour se rendre compte de l'écart énorme qu'il y a entre le récit génésiaque et l'interprétation qui en a été donnée.

Dès les premières migrations de Babylonie en Canaan — et l'on dit que Térach ne faisait que suivre une direction donnée longtemps avant lui, — il y eut des routes traversant le désert de Syrie. La ville de *Is* sur la rive droite de l'Euphrate était le point de départ de plusieurs d'entre elles. L'une, celle de Canaan, partait directement à l'ouest et allait déboucher sur Damas, aux portes de Canaan. Ceux qu'ef-

frayait un voyage en plein désert, dangereux en certaines saisons, prenaient un peu plus au nord, touchaient de nouveau l'Euphrate à son coude occidental en Auranite, et de là allaient directement sur Palmyre pour redescendre aisément sur Canaan en passant aussi par Damas. La route qui arrive au Harran des commentateurs tourne le dos à Canaan, et c'est une chose inconcevable qu'aucun exégète n'ait été jusqu'ici frappé de ce patent désaccord !

Ce désaccord n'existe évidemment pas aux yeux de ceux qui, comme Renan, mettent Ur de Chaldée dans la Haute-Arménie. Ce Harran ou Carrhae était dès lors en effet sur le chemin de Canaan et rien ne laissait à désirer dans cette identification. Mais cette opinion est généralement abandonnée depuis plus de 30 ans, et la découverte d'Uru en Basse-Chaldée, la véritable patrie de Térach, a rendu insoutenable l'identification du Charan de Térach avec le Harran de la Mésopotamie septentrionale. Il faut donc chercher ailleurs le Charan où habitèrent Térach et Abraham.

Pour cela il faut reprendre le récit génésiaque et en suivre la marche.

Chap. XI, 31 : « Térach prend Abram et Lot et Saraï. Ils sortent d'Ur des Chaldéens pour aller au pays de Canaan. Ils viennent jusqu'à Charan, s'y arrêtent et y demeurent. » Après quelques années de séjour, Abram songe à reprendre le voyage interrompu. L'exécution de ce projet fut peut-être rendue possible par l'arrivée à Charan de Nachor ou de sa famille. Il laisse donc là Térach son père et « part avec Saraï et Lot et leurs domestiques et leurs troupeaux. Ils arrivent au pays de Canaan. » Térach, laissé à Charan avec la famille de Nachor, y meurt 60 ans plus tard.

Tel est le premier groupe de passages relatifs à Charan, passages se rapportant à Abram. La seule chose que l'on en puisse tirer, c'est que, selon toute vraisemblance, Charan se trouvait sur une route directe, battue, entre la Basse-Chaldée et Canaan, sans que l'on puisse en conclure que cette ville ait été sur les bords de l'Euphrate ou dans le désert de Syrie ou sur les confins de Canaan.

Le second groupe de passages se rapporte à Isaac et raconte une scène qui se passe environ cent ans plus tard.

Genèse XXIV : Abraham devenu vieux envoie son serviteur Eliézer de Damas chercher pour son fils Isaac une femme dans son pays et le lieu de sa naissance. « Eliézer part avec 10 chameaux et va » sans hésitation ni détour « à la ville de Nachor dans le pays appelé (v.10) Aram-Naharayim. » Ce nom de ville de Nachor appliqué à la ville de Charan s'explique sans peine. Il n'est sans doute dit nulle part que Nachor ait suivi plus tard son père à Charan, mais s'il n'y vint peut-être pas lui-même, sa famille tout au moins s'y rendit. Nachor était probablement mort à l'époque de la visite d'Eliézer, laissant 12 fils, dont Béthuel, qui était le cadet de la femme légitime. Ce dernier eut aussi plusieurs enfants, dont Laban et Rebecca, qui reçoivent et hébergent l'envoyé d'Abraham leur grand-oncle. Le seul renseignement géographique que nous apporte ce second groupe de passages est que Charan se trouve dans le pays d'Aram-Naharayim. Nous y reviendrons plus loin.

A ce second groupe se rattache le passage (XXV) où il nous est dit qu' « Isaac âgé de 40 ans prit pour femme Rebecca, fille de Béthuel l'Araméen, de Paddan-Aram, et sœur de Laban l'Araméen. » Il faut relever ici le nom de Paddan-Aram donné au pays où se trouvait Charan, la ville de Nachor, pays appelé plus haut Aram-Naharayim.

Le troisième groupe comprend les passages qui mettent à son tour Jacob en relation avec Charan et ses habitants. La scène se passe de nouveau environ 100 ans après celle du second groupe.

Chap. XXVII, 43 : Après la bénédiction de Jacob, Rebecca dit à son fils : « Lève-toi, fuis chez Laban, mon frère, à Charan. »

Chap. XXVIII, 2 : « Isaac dit à Jacob : Va à Paddan-Aram à la maison de Béthuel, père de ta mère. »

Chap. XXVIII, 5 sq : « Et Isaac fit partir Jacob qui s'en alla à Paddan-Aram auprès de Laban, fils de Béthuel l'Araméen. »

« Esaü vit qu'Isaac avait envoyé Jacob à Paddan-Aram.... Il vit que Jacob était parti pour Paddan-Aram.... Jacob partit de Beershéba et s'en alla à Charan. »

Chap. XXIX, 1 sq.: « Jacob se mit en marche (de Béthel) et s'en alla au pays des fils de l'Orient. Il regarda, et voici il y avait un puits... et des bergers. Et Jacob dit aux bergers: — D'où êtes-vous? — Ils dirent: De Charan. — Il leur dit: Connaissez-vous Laban, fils de Nachor? — Ils répondirent: Oui... et voici Rachel sa fille.... Dès que Laban eût entendu parler de Jacob, il le fit venir dans sa maison. »

Chap. XXX, 35, 36: Jacob sépare ses troupeaux de ceux de Laban; « il les remit entre les mains de ses fils; puis il mit l'espace de trois journées de chemin entre lui et Jacob, et Jacob fit paître le reste du troupeau de Laban. »

Vingt ans s'étaient passés depuis l'arrivée de Jacob, pendant lesquels il avait acquis 2 femmes, une douzaine d'enfants, du menu bétail en abondance, des servantes et des serviteurs, des chameaux et des ânes.

Chap. XXXI, 17 sq: « Jacob se leva et il fit monter ses enfants et ses femmes sur les chameaux; il emmena tout son troupeau et tous les biens qu'il possédait, qu'il avait acquis à Paddan-Aram, et il s'en alla vers Isaac, son père, au pays de Canaan.... Il se leva, traversa le fleuve et se dirigea vers la montagne de Galaad. Le troisième jour on annonça à Laban que Jacob s'était enfui. Il prit avec lui ses frères, le poursuivit 7 journées de marche et l'atteignit à la montagne de Galaad. »

Chap. XXXIII, 18: « A son retour de Paddan-Aram, Jacob arriva heureusement à la ville de Sichem dans le pays de Canaan. »

Nous sommes maintenant en présence de tous les textes concernant Charan. Nous avons déjà signalé une difficulté à l'identification de Charan avec le Harran d'Osroëne, dans l'écart énorme que ce Harran fait faire au voyage de Térach.

Une autre difficulté, non moins grave, est celle-ci: Jacob, quittant Paddan-Aram avec ses familles et ses troupeaux, met 10 jours jusqu'à la montagne de Galaad qui est sous le 32° 30

de latitude nord ! Or Harran d'Osroëne est tout près du 37e degré, et il n'y a pas moins de 600 km. en ligne droite entre ces deux endroits. Vous représentez-vous Jacob faisant 60 km. par jour avec son troupeau de gros et petit bétail, et ses chamelles et leurs petits qu'elles allaitent? Voyez-vous ces troupeaux passer l'Euphrate et traverser les déserts et faire 600 km. en 10 jours? C'est là un tour de force que l'on féliciterait des chevaux de course d'accomplir !

Un passage, chap. XXIX, 1, est intéressant et nous met sur une meilleure piste. « Jacob s'en alla au pays des fils de l'Orient; il regarda, et voici il y avait un puits, » etc. Où était ce pays des fils de l'Orient? On le dit en général à l'est de Canaan. Mais Harran est bien loin au nord. Ce pays d'Orient a-t-il jamais désigné la Mésopotamie à gauche de l'Euphrate? Aucun des ouvrages que j'ai à ma disposition ne semble y conduire. Ces termes nous ramènent plutôt sur les confins de Canaan, entre ce pays et le désert de Syrie ou d'Arabie, en deçà de l'Euphrate, ce qui exclut ipso facto le Harran près d'Edesse.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas dit que Jacob passa *le fleuve*, le fleuve par excellence, c'est-à-dire l'Euphrate. Il est vrai que l'hébreu porte *nahar* tout court, et que plus tard nahar tout seul, sans autre spécification, signifia l'Euphrate. Mais nahar ne signifie pas seulement fleuve, il signifie aussi rivière et tout cours d'eau, et pourquoi l'auteur n'aurait-il pas pu tout simplement dire : Et Jacob traversa la rivière, l'unique et bien connue, de ce côté-ci de Paddan-Aram? Ce terme de nahar s'appliquant aussi à d'autres rivières que l'Euphrate, son emploi dans ce passage ne peut être pris comme un argument valable en faveur de Harran d'Osroëne.

Puis voyez dans ce même passage : Jacob traverse le fleuve et se dirige... où? Vers le mont de Galaad! A 500 km. de chez lui, la direction qu'il prend est le mont de Galaad! Ne dirait-on pas que cette montagne de Galaad est une sommité qui fait point de repère entre l'Euphrate et l'Egypte, si importante qu'à 500 km. de là c'est le but que le patriarche doit se proposer d'atteindre. A la bonne heure si c'eût été là

son vrai but, son lieu de destination et d'habitation, mais tel n'est point le cas. Il doit exister entre les expressions d'une phrase un rapport normal et raisonnable, et ce rapport n'existe pas entre le point de départ de Jacob, Harran d'Osroëne, et la mention du mont de Galaad. Cette dernière ne se justifierait que si le point de départ était assez rapproché pour qu'il n'y ait pas trente-six routes possibles. Si Jacob était parti du Harran du nord, au lieu de parler du mont de Galaad, il aurait parlé de l'Hermon ou du Liban, ou mieux encore de Damas ou de Hamath qui étaient les deux villes importantes intermédiaires entre l'Osroëne et le Canaan, représentant les deux routes principales allant de ce Harran à Sichem. C'est donc entre les monts de Galaad et les chaînes de montagnes du nord de la Palestine qu'il faut chercher le véritable Charan où demeura Térach.

On avancera encore en faveur de Harran près d'Edesse le passage unique, chap. XXIV, 10, où il est dit qu'Eliézer alla en Aram-Naharayim à la ville de Nachor. C'est ce nom d'Aram-des-deux-rivières qui constitue en réalité le seul argument sur lequel peut encore en apparence s'étayer l'opinion qui place Charan en Osroëne. Mais d'abord que l'on explique que ce soit ce seul passage qui mentionne ce nom contre sept autres qui mettent Charan dans le pays de Paddan-Aram. On pourrait répondre que ce passage appartient au narrateur jahviste tandis que tous les autres appartiennent à l'élohiste. Cela signifierait que le jahviste, postérieur à l'élohiste, ne savait plus où placer Paddan-Aram qui était sans doute une très ancienne dénomination, et qu'il employa le nom d'Aram des-deux-rivières pour désigner l'Aramée tout entière, sans spécifier davantage.

Quoi qu'il en soit, ces deux noms indiquent indubitablement que Charan se trouvait en Aramée, au nord ou nord-est de Canaan. En consultant les cartes de ce pays-là, j'y trouve deux Harran différents, au nord-est de Canaan et dans le pays des fils de l'Orient.

L'un est en Trachonite. Sa position cependant cadre trop peu avec les données du problème pour qu'il y ait lieu de

s'y arrêter longtemps. Il n'a pour lui que le nom de la Trachonite que Renan rattachait, — sous toutes réserves, — au nom de Térach lui-même.

L'autre Harran est celui qui me paraît devoir être préféré à tous ses homonymes comme lieu où s'arrêta Térach dans sa marche vers Canaan. Il est à 24 km. E. S. E. de Damas, un peu au sud de l'embouchure de l'Abana dans la vaste lagune qui porte actuellement le nom de Bahrat-el-Atebe. C'est une contrée admirablement faite pour tenter une tribu de pasteurs; c'est un pays fertile, bien arrosé et situé en Aramée. C'est cette fertilité qui lui aura fait donner le nom de Paddan-Aram ou l'Aramée fertile, par opposition au désert de Syrie. C'est aussi sa position entre les deux seules rivières importantes de ce pays-là, l'Abana et le Parpar, qui lui aura fait donner occasionnellement ou localement le nom d'Aram-des-deux-rivières, nom appliqué plus généralement, ou peut-être postérieurement, au pays entre l'Euphrate et le Tigre. Cette ville de Harran porte aujourd'hui le nom de *Harran-el-Awamid*, c'est-à-dire Harran aux colonnes, à cause des colonnes encore debout et des nombreuses autres ruines qui attestent sa grandeur passée.

C'est partant de là que Jacob traversa la rivière, c'est-à-dire le Parpar, la seule qu'il eût à traverser jusqu'au Jabbok et qui n'est qu'à 15 km. de Harran. On comprend dès lors qu'il soit dit qu'il passa le *nahar* et se dirigea vers le mont de Galaad. On comprend aussi qu'il ait mis dix jours avec sa nombreuse tribu et ses riches troupeaux pour couvrir les 130 km. qui l'en séparaient.

Avancerions-nous encore, pour appuyer notre argument, la légende que rapporte Josèphe (Ant. I, 7, 2) d'après Nicolas de Damas: « Abram a régné à Damas après y être arrivé comme étranger, avec une armée, du pays qui est situé plus haut que Babylone; au bout de peu de temps il partit. » Si l'on ne retenait même de cette légende que la moelle, il semblerait qu'Abraham ait séjourné à Damas, et ce séjour ne pourrait être placé dans sa vie qu'avant son arrivée en Ca-

naan, et à l'identifier avec le séjour de Charan il n'y aurait qu'un pas.

Nous ne mettrons pas non plus en ligne l'argument qu'Eliézer, l'intendant d'Abraham, était de Damas; il peut n'y avoir là qu'une coïncidence sans valeur probante.

Nous pourrions cependant encore demander qu'on veuille bien expliquer l'expression du diacre Etienne, Actes VII, 2, quand il dit qu' « Abraham était en Mésopotamie avant qu'il s'établît à Charan. » Car comme Charan, dit-on, était en Mésopotamie, Abraham, d'après Etienne, était en Mésopotamie avant qu'il s'établît en Mésopotamie! Et comment concilier cela avec la parole du jahviste qui envoie Eliézer en Aram-Naharayim, que l'on traduit par Mésopotamie!

Il y a là une certaine antithèse qu'il suffit de mettre à nu pour montrer la nécessité d'un nouvel examen de ce point. Que l'on me pardonne si je n'ai pas cité les noms de 350 exégètes et orientalistes et discuté leurs opinions sur la question; ce n'est pas au centre de l'Afrique que l'on peut disposer de l'armée des ouvrages de science qu'une étude décente sur une question biblique est tenue de consulter. Je ne sais même pas si je n'arrive pas trop tard dans un monde qui a marché sans moi et si cette question n'a pas déjà été élucidée à mon insu. Si par bonheur elle ne l'a pas encore été, ces quelques pages suffiront pour provoquer une discussion qui nous mettra au clair sur l'emplacement réel à assigner à Charan et à Paddan-Aram.

Valdézia (Transvaal), 13 juillet 1903.

QUELQUES
RÉFLEXIONS AU SUJET DE L'ARTICLE DE M. BERTHOUD

PAR

H. VUILLEUMIER

La question soulevée dans les pages qui précèdent, pour n'être pas d'importance majeure, n'en offre pas moins un réel intérêt. M. le missionnaire Henri Berthoud a mis le doigt sur quelques difficultés, moins graves peut-être qu'il ne pense, mais qui ne laissent pas que de causer un certain embarras au lecteur attentif de l'histoire patriarcale. Et si la solution qu'il propose, quelque intéressante et ingénieuse qu'elle soit, n'est peut-être pas destinée à gagner l'assentiment durable de ceux-là même qu'elle aura pu séduire au premier abord, elle mérite cependant d'être prise en sérieuse considération. Nous essayerons à notre tour d'examiner la question posée et de l'élucider pour autant que le permettent les moyens d'information qui sont à notre portée dans la retraite alpestre où nous écrivons ces pages.

Ce qui fait l'originalité de l'étude qu'on vient de lire, c'est que son auteur renverse en quelque sorte les termes du problème. Jusqu'ici on avait considéré comme indiscutable l'identité du חָרָן des patriarches hébreux et de la ville bien connue de *Harran* (avec *H* dur, le *Harrânou* des inscriptions assyriennes, le Κάῤῥαι des Grecs), située au SE. d'Edesse, « de l'autre côté, » c'est-à-dire à l'Est de l'Euphrate, sur la rive gauche du Bélikh, l'un des affluents de ce fleuve. C'est là,

dans le territoire de cette antique métropole de la Mésopotamie proprement dite, que se seraient arrêtés Thérakh, Abraham et Lot venant d'Our-Kasdîm (Gen. XI, 31); de là qu'Abraham, quittant sa parenté, serait parti à l'appel de Dieu pour se diriger avec Lot vers Canaan (XII, 1 sqq.); là que le majordome du patriarche serait allé chercher femme, dans la famille de Nakhor, pour le fils de son maître (XXIV, cp. XXV, 20); là que Jacob aurait été envoyé par sa mère Rebecca, pour fuir la colère de son frère Esaü (XXVII, 43-45, cp. XXVIII, 10; XXIX, 2-14), ou par son père Isaac, pour aller épouser une de ses cousines araméennes (XXVIII, 1-5); de là, enfin, que le même Jacob, vingt ans plus tard, se serait enfui loin de Laban, avec famille et troupeaux, pour regagner son pays natal (XXXI, 17 sqq).

Ce qui, en revanche, passait pour être sujet à controverse, c'était l'exacte situation d'*Our-Kasdîm*, la ville ou le pays d'où Thérakh était parti avec sa tribu (XI, 31, cp. XV, 7; Néh. IX, 7) et où, avant cette émigration, serait né et mort Haran (avec *H* doux), le père de Lot (XI, 28). Les avis sur ce point étaient très partagés. Et ce qui compliquait encore le débat, c'est qu'à la question d'Our-Kasdîm venait se mêler celle relative à *Arpakshad*, l'ancêtre supposé, c'est-à-dire en réalité le lieu d'origine ou le siège primitif de celle des branches de Sem qui, au dire des généalogies de la Genèse (X, 21 sqq.; XI, 10-26) a donné naissance au rameau des Thérakhites. Tandis que les uns, conformément à la légende juive (livres de Judith, des Jubilés, de la Sibylle) et au sens géographique ordinaire du mot *Kasdîm* = Chaldéens, optaient pour la Babylonie, d'autres savants croyaient au contraire devoir placer *Our* beaucoup plus au Nord, en Arménie ou en Mésopotamie, par conséquent au NE. ou à l'E. de Harran. Depuis quelque trente ans cette seconde opinion a vu ses actions baisser de plus en plus, à cause des inscriptions découvertes dans les ruines d'El-Moukaïyar (El-Mougheïr) dans la Babylonie méridionale, trouvailles qui démontrent que cet emplacement, non loin de la rive droite du Bas-Euphrate, était celui d'une antique cité royale du nom d'*Ourou*.

M. Berthoud considère l'identité de cet Ourou et de l'Our-Kasdîm de la Genèse comme un fait acquis à la science. C'était là, dit-il, la « véritable patrie de Thérakh. » De ce fait il croit devoir conclure que l'identification traditionnelle du *Charan* des patriarches avec le *Harran*[1] de la Mésopotamie septentrionale est devenue « insoutenable, » vu *l'écart énorme que ce Harran* mésopotamien *fait faire au voyage de Thérakh* partant d'Our-Kasdîm « pour se rendre au pays de Canaan » (Gen. XI, 31). A cette raison première viennent s'en ajouter deux autres: c'est d'abord qu'à moins de prêter à Jacob un *tour de force* absolument invraisemblable, on ne peut admettre que le patriarche n'ait mis que *dix jours* (XXXI, 21-23; cp. XXX, 36) à franchir avec toute sa tribu la distance d'environ 600 km., en ligne droite, entre le Harran de Paddan-Aram, c'est-à-dire (d'après l'interprétation ordinaire) de Mésopotamie, et la montagne de Galaad; et ensuite, qu'on ne comprend pas la mention de cette *montagne de Galaad* comme but du voyage de Jacob s'enfuyant de chez Laban pour regagner la Palestine (XXXI, 21), si son point de départ avait été réellement situé au nord du Liban et de l'Hermon, au delà non seulement de Damas, mais de Hamath. Pour ces divers motifs « il faut chercher ailleurs » le véritable Charan des récits génésiaques.

Suivant alors une piste qui lui semble indiquée par Gen. XXIX, 1, où il est dit que Jacob s'en alla *au pays des fils de l'Orient*, M. Berthoud estime qu'au lieu d'aller chercher la ville de Nakhor et de Laban du côté du Nord, à l'intérieur du coude occidental de l'Euphrate, il faut la chercher à l'Est, *sur les confins de Canaan, entre ce pays et le désert de Syrie* ou d'Arabie, et par conséquent en deçà de l'Euphrate. Et il croit l'avoir trouvée dans la ville, appelée aujourd'hui *Haran-el-Awâmîd*, qui est à 24 km. ESE. de Damas, au bord de la vaste lagune où débouche la rivière de l'Abana[2]. C'est donc

[1] La distinction orthographique que M. Berthoud établit entre les deux noms est commode pour la clarté de la discussion; philologiquement parlant, elle n'a pas de raison d'être.

[2] Elle est marquée dans les petites cartes de l'ancien pays de Canaan que renferment les éditions anglaises de la Bible Segond.

là, « sur une route directe, battue, entre la Basse-Chaldée et Canaan, » que Thérakh se serait arrêté dans sa marche et que, « après quelques années de séjour, » Abram aurait « songé à reprendre le voyage interrompu, » laissant derrière lui Thérakh et la famille de Nakhor. C'est cette partie méridionale de l'Aramée qui, à cause de sa « fertilité, » aurait reçu le nom de *Paddan-Aram* (Gen. XXV, 20 et ailleurs); elle aussi qui serait désignée (XXIV, 10) par le terme d'*Aram-Naharayîm*, à cause des « deux rivières » voisines, l'Abana et le Parpar. C'est cette rivière-ci, le *Parpar* (et non l'Euphrate), que Jacob aurait franchie pour se diriger ensuite vers le mont de Galaad (XXXI, 21). Pour couvrir les 130 km. qui l'en séparaient, il ne lui fallait pas plus de dix jours de marche.

Avant d'aborder la discussion de cette thèse assurément peu banale, et dans l'intérêt même de cette discussion, il y a lieu, nous semble-t-il, de s'entendre sur quelques points préliminaires.

Et d'abord, ne vaudrait-il pas mieux laisser hors de cause « l'honnêteté de Thérakh et de son récit? » C'est toujours chose risquée que de poser un dilemme comme celui qui se trouve formulé au début de l'étude de M. Berthoud. A l'entendre il semblerait qu'il n'y ait en présence, dans la question débattue, que *Thérakh* d'une part, et *les exégètes* de l'autre; que ce soit nécessairement ou celui-là ou ceux-ci qui se soient trompés. Serait-il vrai que *tertium non datur?* On voudra bien sans doute nous accorder que ce *tertium* existe et que ce sont les récits mêmes de la Genèse, ces récits dont Thérakh et ses descendants sont, non pas les auteurs, mais les objets[1]. A supposer donc qu'il se rencontrât une « méprise » géographique ou topographique dans les paroles ou dans les faits et gestes de tel ou tel des patriarches, qu'il s'agisse de Thérakh ou de Jacob, la faute n'en retomberait nécessaire-

[1] A propos de Gen. XXXI, 17 sqq., M. Berthoud s'exprime de façon à faire croire que c'est Jacob en personne qui « parle, » c'est-à-dire qui est l'auteur du récit.

ment ni sur lui ni sur « les exégètes, » mais pourrait fort bien être le fait de l'un ou de l'autre des *narrateurs* israélites qui, dans la suite des âges, ont recueilli et mis par écrit les traditions, relatives aux migrations des patriarches, qui avaient cours de leur temps et dans leur milieu respectif.

Nous disons « des narrateurs » au pluriel, et M. Berthoud lui-même, à en juger par la page où il discute le sens des termes géographiques d'Aram-Naharayim et de Paddan-Aram, en distingue au moins deux : l'*élohiste* et le *jahviste,* celui-ci étant postérieur à celui-là. Dans la phase actuelle de la critique du Pentateuque on s'accorde unanimement, en ce qui concerne la Genèse, à distinguer non plus deux, mais trois sources principales, et celui des deux élohistes qui emploie de préférence le terme de Paddan-Aram, à savoir l'élohiste dit sacerdotal (source *P*), est considéré, très généralement aussi, comme étant non pas antérieur, mais postérieur soit au jahviste (*J*) soit à l'autre élohiste, dit théocratique ou prophétique (*E*). Mais quoi qu'il en soit de cette question d'âge, pour la pleine intelligence et la juste appréciation des différents récits il y a tout avantage à se rendre un compte exact de leur composition littéraire et de la provenance de leurs éléments. Et il est réjouissant de constater qu'en ce qui concerne cette distinction ou ce triage des sources, un accord de plus en plus complet tend à s'établir entre commentateurs, à quelque bord ou tendance qu'ils appartiennent. A ce point de vue il eût été préférable, au lieu de grouper les passages d'après les trois patriarches, de les grouper selon les trois sources d'où ils ont été tirés. Pour la question qui nous occupe il n'est pas indifférent, par exemple, de savoir que si le passage d'après lequel la ville de Nakhor était située dans *Aram-Naharayim* (XXIV, 10) provient de *J*, si ceux où la même région est désignée par le terme de *Paddan-Aram* (XXV, 20; XXVIII, 2, 5, 6, 7; XXXI, 18[b]; XXXIII, 18; cp. XXXV, 9, 26; XLVI, 15; XLVIII, 7 où on lit Paddan tout court), sont tirés de *P*, c'est à *E* qu'il faut attribuer selon toute probabilité le passage (XXIX, 1) où il est dit que Jacob par-

tant de Béthel « se mit en marche (mot à mot : leva ses pieds) pour aller *au pays des Bené-Qèdem.* »

Mais ce n'est pas seulement par de semblables différences de terminologie que les sources se distinguent les unes des autres. Bien d'autres traits, dont plusieurs d'une plus grande portée, servent à les différencier. Si, pour ne citer qu'un exemple, M. Berthoud avait bien voulu porter son attention de ce côté-là, il ne se fût sans doute pas exprimé comme il le fait au sujet du départ d'Abram pour Canaan, à savoir que, « après quelques années de séjour » à Charan, « *Abram songe à reprendre le voyage interrompu.* » En s'exprimant de la sorte, il fait allusion à XI, 31, où il est dit que Thérakh et les siens, y compris Abram, *sortirent* d'Our-Kasdîm *pour aller au pays de Canaan* et que, chemin faisant, ils s'arrêtèrent à Charan. Mais il n'a pas pris garde que les v. 1 à 4ᵃ du chap. XII ne proviennent pas de la même source que XI, 31-32 et XII, 4ᵇ et 5. Ces deux derniers fragments se rattachent au récit de *P*, tandis que les premiers versets du chap. XII, de même que les v. 6 à 9, appartiennent à *J*. D'après *P* (XI, 31 ; XII, 5) il semble bien que, dans la pensée de *Thérakh lui-même*, le terme final de son exode d'Our dût être le pays de Canaan[1]. Mais telle n'est pas la conception de *J*. Selon lui (voir XV, 7) *Iahvé*, en faisant sortir Abram d'Our-Kasdîm, avait sans doute par devers soi le dessein de lui donner en possession le pays alors occupé par les Cananéens, mais Abram, lui, n'en savait rien. En effet, il « songe » si peu à « reprendre » un « voyage interrompu, » qu'il ne faut rien de moins qu'une révélation, un ordre spécial de Iahvé pour lui suggérer l'idée et la volonté de s'arracher à son pays, à sa parenté, à sa maison paternelle (XII, 1, 4ᵃ). Et ce sacrifice, — il n'en est pas de plus dur pour un homme de l'antique Orient, — est doublement un acte de foi de sa part, puisqu'il s'agit de partir pour où ? Pour *un pays qu'il*

[1] Surtout si, avec les LXX et la Vulgate, au lieu de וַיֵּצְאוּ אִתָּם, *ils sortirent avec eux* (et non « ensemble », comme traduit Segond), on lit וַיֹּצֵא אִתָּם, *il les fit sortir.*

ignore, un pays que son Dieu *lui indiquera* plus tard. Ce n'est qu'après y être entré[1], après l'avoir parcouru jusqu'au lieu sacré de Sichem, qu'il a une vision par laquelle, enfin, Iahvé lui révèle que c'est ce pays-là qui est destiné à sa postérité plus encore qu'à lui-même (XII, 6-7). Ainsi donc, ce qui est présenté par *P* comme ayant été le *but* prémédité des émigrants d'Our-Kasdîm, devait être selon *J* le *résultat*, non prévu par les hommes mais providentiel, de leur exode. Il résulte de là que, si l'argument tiré de l'erreur géographique que Thérakh et les siens auraient commise en allant « échouer à Harran d'Osroène » alors que, sortant d'Our-Kasdîm, leur dessein était de se diriger vers le pays de Canaan, peut éventuellement être invoqué à propos de l'une des sources du « récit génésiaque, » il ne porte pas coup en ce qui concerne les autres versions.

Ceci nous amène à notre dernière remarque préliminaire et nous servira de transition à la discussion de la question elle-même. Avec M. Berthoud nous sommes tout disposé à admettre l'identité d'Our-Kasdîm et d'Ourou dans la Basse-Chaldée et le fait que, *à un moment donné*, c'est là qu'étaient établis les ancêtres des Hébreux de Palestine. Mais il ne faut pas se dissimuler que le problème est assez complexe. Il subsiste plus d'un point d'interrogation que nos textes bibliques suggèrent et auquel ces mêmes textes ne permettent pas de répondre d'une façon vraiment décisive. Nous ne pouvons pas songer à entrer ici dans le fond de ce débat qui nous éloignerait trop de notre sujet spécial. Il suffira de relever brièvement deux ou trois de ces points. Le narrateur *P* fait aborder Noé tout au Nord, sur les montagnes d'*Ararat* (VIII, 4), et, à en juger par certains des noms qui figurent dans sa liste des descendants de Sem par Arpakshad (XI, 10-26), celui d'Héber entre autres, il fixe dans la *Mésopotamie septentrionale* la patrie des ancêtres de Thérakh et d'Abram. Comment, alors, se fait-il que le même Thérakh et sa famille se trouvent subitement transplantés par lui (XI, 31) au pays des Kasdîm

[1] Notez que selon *E* (Gen. XX, 13) Elohim l'avait « fait errer çà et là en sortant de la maison de son père. »

(*Kaldou*) dans la *Babylonie méridionale*, pour ensuite réémigrer du côté du NO? — Thérakh et ses fils, on vient de le voir, sont censés descendre de Sem par *Arpakshad*; ce qui n'empêche pas que le nakhorite Laban et déjà son père Bethouël sont qualifiés d'*Araméens*, non seulement par *E* (XXXI, 20-24), mais par *P* (XXV, 20; XXVIII, 5), et que dans le Deutéronome (XXVI, 5) le père du peuple d'Israël, l'abrahamide Jacob lui-même, est appelé un Araméen. — Nous avons constaté tout à l'heure que, selon *J*, la terre où est situé Harran était la « patrie » d'Abraham et de toute sa parenté, « le pays de sa naissance » (Gen. XII, 1; XXIV, 4, 7, 38, 40[1]); ce qui se concilie difficilement avec l'idée qu'il n'aurait fait dans ce pays-là qu'un séjour passager et que son vrai chez-soi aurait été un Our sud-babylonien. — Tels sont quelques-uns des motifs pour lesquels, aujourd'hui encore, en dépit des découvertes des assyriologues à El-Moukaïyar, des exégètes très autorisés[2] persistent à chercher l'Our de Thérakh et d'Abraham beaucoup plus au nord, dans un pays de Kasdîm *araméens*, différents des *Kaldou* de la Basse-Babylonie (cf. Gen. XXII, 22, où *Kèsed* figure comme l'un des fils de Nakhor et de Milka; Job. I, 17; 2 Rois XXIX, 2). Il n'était pas superflu de rappeler ces choses afin de montrer que le point de départ, pour ne pas dire le principal point d'appui, de la thèse de M. Berthoud n'est pas encore aussi fixe et incontesté qu'on pourrait le croire. Après quoi, nous reconnaissons volontiers que l'identification adoptée par lui est la plus vraisemblable dans l'état actuel de nos connaissances. Mais, une fois admise, cette base est-elle assez solide, même soutenue par les deux étais que l'on sait, pour porter le poids des conclusions que nous avons maintenant à discuter?

[1] Voir aussi Jos. XXIV, 2 (*E*), où il est dit que c'est « de l'autre côté du Fleuve » que les ancêtres d'Israël ont habité non seulement « anciennement » (Segond), mais « de tout temps » (מֵעוֹלָם).

[2] Voir entre autres, dans le *Handkommentar zum Alten Testament* de Nowack, le très remarquable commentaire de Hermann Gunkel, de Berlin, sur la Genèse (Göttingen 1901), pag. 145.

Est-il vrai que l'identification du *Charan* de Thérakh avec le *Harran* de la Mésopotamie septentrionale soit devenue « insoutenable » du moment qu'on admet l'identité d'Our-Kasdîm et de l'Ourou de la Basse-Chaldée ?

M. Berthoud trouve inconcevable qu'aucun exégète n'ait été jusqu'ici frappé du « patent désaccord » qu'il y aurait entre l'intention de se rendre des rives du Bas-Euphrate au pays de Canaan et le fait de suivre une route qui « tourne le dos à Canaan » pour aboutir « en droite ligne à la mer Noire ! » Si nos souvenirs ne nous trompent, il n'est guère de commentateur moderne qui ne constate ce que M. Berthoud appelle l'écart énorme, ce que d'autres nomment le vaste détour, voire même le « circuit gigantesque » (*der riesige Bogen*), que fait la route suivie par Thérakh et les siens. Mais il est très vrai que jusqu'ici aucun ne s'était avisé de juger la chose incroyable, étant donné — pour parler avec l'auteur allemand qui s'est servi de l'expression citée[1] — que « pour qui voulait se rendre au pays de Canaan, c'est par là que passait la route accoutumée des caravanes venant de Babylonie. » Les assyriologues nous apprennent que *harrânou* veut dire *chemin* et qu'il est à supposer que la localité en question devait son nom à l'importance commerciale et stratégique de sa situation. C'est là que la principale voie de communication entre le Tigre et l'Euphrate, entre Ninive et Karkemîsh, se rencontrait avec la route de Damas[2]. M. Berthoud a par conséquent raison de dire que ce qu'on peut tirer du texte *P* de Gen. XI, 31 ; XII, 5, c'est que « selon toute vraisemblance Charan se trouvait *sur une route... battue* entre la Basse-Chaldée et Canaan. » Mais le qualificatif *directe* dont il fait précéder le participe « battue, » il l'a ajouté *de suo*, tout comme un peu plus loin, quand parlant du départ d'Eliézer pour la ville de Nakhor (XXIV, 10), il lit entre les lignes que le vieux serviteur y alla « sans hésitation *ni détour*. » Il n'a

[1] Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. (Leipzig 1904) p. 184, cp. 181.

[2] Voir S. R. Driver, *The book of Genesis* (Westminster Commentaries) Londres 1904, p. 141 sq. — Jeremias, ouvr. cité, p. 182.

pas réfléchi qu'un simple regard jeté sur la première carte venue ne suffit pas toujours pour trancher des questions de « voies et chaussées. »

Le fait est qu'il ressort de certaines données fournies par l'Ancien Testament lui-même [1] que les déserts inhospitaliers qui s'étendent entre la Palestine et le bassin de l'Euphrate dans son cours inférieur, obligeaient de tout temps caravanes et armées à faire cet immense contour. Témoin entre autres cette mention réitérée de *Ribla*, dans le pays de Hamath, comme étape et résidence des quartiers-généraux sur la route des armées allant de Palestine en Babylonie et vice-versa (2 Rois XXIII, 33; XXV, 6-20 sq.; cp. Jér. LII, 9-11, 26 sq.). Témoin les trois mois et demi qu'il a fallu à Esdras et à ses compagnons de route pour se rendre de Babylone — ou, plus exactement, du fleuve ou canal qui coule vers Ahava — à Jérusalem (Esdr. VII, 8-9, cp. VIII, 31-32). Témoin aussi les miracles de transformation physique du grand désert de Syrie que le Deutéro-Esaïe jugeait nécessaires, et qu'il attendait de la toute-puissance de Iahvé et de son fidèle amour pour son peuple captif, afin que celui-ci, sous les auspices de Cyrus, pût rentrer dans ses foyers par le plus court chemin, en suivant une route sûre et commode, à travers un pays boisé et bien arrosé (Es. XL, 3, 4; XLI, 18 sq; XLII, 16; XLIII, 19 sq [2]; XLVIII, 20, 21; XLIX, 9-11; cp. Es. XXXV).

On ne voit pas dès lors pourquoi Thérakh et les siens n'auraient pas pu suivre l'itinéraire accoutumé sans encourir pour cela le reproche d'être peu ferrés sur la géographie et sans s'exposer au risque de dévier du côté de la mer Noire. Il est d'autant plus probable qu'ils auront pris ce chemin ordinaire que, au travers de la forme naïve d'une histoire *familiale* qu'ont revêtue les récits traditionnels concernant

[1] Il est regrettable que M. Berthoud s'en soit tenu presqu'exclusivement aux textes de la Genèse.

[2] Voir en particulier le v. 19 : « Voici (c'est Iahvé qui parle) je vais faire *une chose nouvelle....* Je mettrai *un chemin dans le désert* et des fleuves dans la solitude. » Il n'y avait donc pas, jusqu'alors, de route « directe » pour le traverser.

les patriarches, on voit transparaître assez clairement qu'il s'agissait en réalité de la *migration de véritables tribus,* et que ces tribus voyageuses devaient préférer les voies battues quoiqu'indirectes.

Ajoutons à ces considérations que, au dire des connaisseurs de l'antiquité babylonienne, il existait de vieille date des relations plus ou moins étroites entre les deux cités d'*Ourou* et de *Harrânou*, non seulement au point de vue commercial, mais encore et surtout au point de vue religieux. Elles étaient les sièges principaux, l'une au Midi, l'autre au Nord, du culte de *Sin*, le dieu de la lune, l'astre voyageur ou « migrateur » par excellence. Dans la métropole mésopotamienne, ce dieu portait le nom local de *Bel-Harrân*. « Ce n'est sans doute pas chose fortuite, dit le pasteur assyriologue de Leipzig que nous citions tout à l'heure, que la migration des Thérakhites soit allée d'abord, de la cité lunaire d'Our, à la cité lunaire de Harran[1] ». Comment, à ce propos, ne pas se rappeler ce que nous lisons au chap. XXIV du livre de Josué (*E*), que *les ancêtres d'Israël,* Thérakh, le père d'Abraham et de Nakhor, qui habitaient de l'autre côté du Fleuve, *servaient d'autres dieux?* (v. 2. 14 sq.). Le principal de ces dieux, autres que Iahvé, pourrait bien avoir été le Bel-Harran, et peut-être est-il permis, sans donner dans le travers du panbabylonisme qui flaire partout des « motifs » mythologiques, de voir une influence de l'astrolâtrie ancestrale dans les noms de Sara (= *Sharratou*, la moitié féminine du Sin de Harran), de Milka, fille d'Haran et femme de Nakhor (= *Malkatou*, nom harranien d'Ishtar, la fille du dieu de la Lune), de Laban (cp. le mot poétique hébreu *lebânâ* pour la lune)[2], sinon dans celui d'Abram ou d'Abraham lui-même[3].

[1] Jeremias, ouvr. cité, p. 209.

[2] Gunkel, commentaire cité, p. 149.

[3] Jeremias, ouvrage cité, p. 183: Ab-ram, « le Père est élevé, » c'est-à-dire Sin, en tant que *abou ilâni* (Père des dieux) est élevé; ou bien Abraham, « Père du tumulte, » c'est-à-dire Sin en tant que *qarid ilâni* (héros guerrier parmi les dieux) cp. p. 211. Le même auteur voit aussi dans le nom du *Sinaï*, qui déjà avant Moïse était un sanctuaire du Dieu des peuplades hébraïques, une réminiscence babylonienne (p. 179).

C'est dans ce milieu ethnique — au double sens, national et religieux, de ce mot — que Iahvé, le futur Dieu d'Israël, « a pris Abraham *de l'autre côté du fleuve* pour lui faire parcourir le pays de Canaan » (Jos. XXIV, 3). « De l'autre côté du fleuve, » dans ce contexte, ne peut guère signifier autre chose que « de l'autre côté de l'*Euphrate*, » dans le pays d'origine des *Bené-Héber*, des gens d'au-delà (Gen. X, 21; cp. XI, 14-17; XIV, 13). Il est dès lors infiniment probable qu'ailleurs encore, lorsqu'à propos de Charan, la ville de Nakhor (et de Laban), il est question d'un « fleuve » à traverser, ou plutôt *du* fleuve (avec l'article), comme c'est le cas dans Gen. XXXI 21, le lecteur israélite n'aura pas longtemps hésité sur le sens à attacher à ces mots: *eth-hannâhâr*. Ce ne pouvait être que « le grand fleuve de l'Euphrate » (Gen. XV, 18; Deut. I, 7; Jos. I, 4; cp. Es. VIII, 7), le fleuve par excellence[1], celui qui plus tard servait aussi à marquer la limite idéale du territoire israélite du côté de l'Orient (voir, outre les passages de la Gen. du Deut. et de Jos. que nous venons de citer: Ex. XXIII, 31; Deut. XI, 24, ainsi que 1 Rois IV, 21; Zach. IX, 10; Ps. LXXII, 8).

En lisant les récits de *J*, le même lecteur n'aura pas non plus été indécis au sujet de la région de l'Aramée que ce narrateur désigne (Gen. XXIV, 10) par le nom d'*Aram-naharayim*. Contrairement à l'opinion de M. Berthoud, qui suppose que pour *J* ce nom désignait « l'Aramée tout entière sans spécifier d'avantage, » n'est-il pas à priori plus naturel de penser qu'il servait précisément à spécifier qu'il ne s'agit ni d'*Aram-Dammèseq* (2 Sam. VIII, 5), ni d'*Aram-Côbâ*, ou d'*Aram-Beth-Rekhôb* (2 Sam. X, 6), mais de telle autre partie de l'Aramée, la même que *P* a coutume de désigner par le terme (peut-être moins étendu) de *Paddan-Aram?* En araméen *paddân* veut dire un joug, en assyrien *padânou* un champ (comp. le *sedé Aram*, campagne d'Aram, d'Osée XII, 13), en arabe le mot correspondant signifie une paire de bœufs attelés à la charrue. Il est donc probable que le mot

[1] Les auteurs de la Revision de la Bible Anglaise ont fait imprimer avec raison, dans ces cas-là, *the River* avec une majuscule.

signifiait à l'origine un espace de terrain qu'une paire de bœufs peut labourer dans un temps donné, et que l'expression géographique de Paddan-Aram désignait proprement une région de l'Aramée réputée pour ses champs de blé. Or cette région, où faut-il la chercher? D'après ce qui précède il n'est pas téméraire de supposer que ce doit être « de l'autre côté du Fleuve. » Cette présomption se trouve confirmée par le fait que les géographes arabes parlent d'un *Tell Faddân* qu'on a retrouvé en effet à 16 km. à l'ouest de Harran[1].

Nous sommes ramenés à la même région de l'Aramée par le terme d'*Aram-Naharayim*. Cela résulte déjà du fait que ce terme est employé comme un équivalent de celui de Paddan-Aram, mais ressort en outre, avec toute la clarté désirable, de Deut. XXIII, 4, où il est fait allusion à l'histoire de Balaam, que les Moabites avaient « fait venir de Pethor en Aram-Naharayim » pour qu'il maudisse Israël (comp. Nomb. XXII, 5 « Pethor sur le fleuve »). Or Pethor, cela ne peut pas faire de doute[2], est le *Pitrou* des inscriptions cunéiformes, lequel était situé en Mésopotamie, non pas, il est vrai, sur l'Euphrate lui-même, mais sur un de ses affluents, le Sagour. M. Berthoud admet bien que le nom d'Aram-Naharayim a pu désigner la Mésopotamie, mais il suppose qu'il lui a été appliqué « postérieurement » (à qui? ou à quoi?). Mais, bien loin d'être une dénomination postérieure, il se rencontre déjà dans des inscriptions égyptiennes sous la forme *Naharina* et, qui plus est, au quinzième siècle avant l'ère chrétienne, dans les fameuses lettres de Tell-el-Amarna sous la forme *Nahrima*, pour désigner le territoire situé au NE. de la Cœlésyrie, sur le cours supérieur de l'Euphrate, des deux côtés de ce fleuve[3].

[1] Voir les commentaires de Holzinger (*Kurzer Hand Commentar* de K. Marti) de Gunkel et surtout de Driver ad Gen. XXV, 20.

[2] Quoi qu'en dise Jeremias, ouvr. cité p. 278, qui va chercher cette localité sur les bords du « ruisseau d'Egypte, » à la frontière SO. de la Judée! Il n'a pris garde ni à Deut. XXIII, 4, ni à Nomb. XXIII, 7, où Balaam, dans le premier de ses mashals, dit expressément: « Balak m'a fait venir d'*Aram*. »

[3] On a conclu de là, peut-être avec raison, que *naharayim* n'est pas un duel, comme on l'avait tout naturellement admis jusqu'ici, mais que la terminaison

De l'étude que nous venons de faire jusqu'ici il nous paraît résulter que M. Berthoud n'a pas été heureusement inspiré en suivant la piste que lui semblait indiquer Gen. XXIX, 1 *E* : « Jacob se mit en marche pour aller *au pays des fils de l'Orient.* » Au lieu d'être « meilleure » que celle qu'avaient suivie jusqu'ici les exégètes et, avec eux, les géographes et les historiens, cette piste pourrait bien l'avoir engagé dans une impasse. Déjà au point de vue de la méthode il n'était peut-être pas très prudent, voulant déterminer le sens de dénominations relativement précises, se rapportant à une *certaine* région de l'Aramée, d'avoir recours à une expression aussi indéterminée que celle de « pays des Orientaux. » C'est bien à son sujet qu'on pourrait être tenté, avec plus de raison qu'à propos de l'emploi que *J* aurait fait du terme d'Aram-Naharayim, de soupçonner que le narrateur *E*, « ne sachant plus où placer Paddan-Aram, » aurait préféré employer cette expression imprécise de *arçâ Bené-Qèdem*. Mais encore, que peut-on tirer de cette indication ?

Il est certain que le terme en question comprend habituellement les tribus arabes et araméennes demeurant à l'E. et au NE. de la Palestine. A la rigueur on pourrait en conclure avec quelques commentateurs que, selon *E*, le lieu qui servait de résidence à Laban au moment où Jacob se réfugia auprès de lui, n'était plus la ville de Nakhor en Mésopotamie ; que, s'étant détaché à son tour des Nakhorites de Harran, il était venu avec son clan s'établir en deçà de l'Euphrate, dans une contrée moins éloignée du pays de Canaan. Ce narrateur aurait alors suivi une tradition qui offrait à cet égard une variante par rapport à celle que représentent *J* et *P*. En soi, il n'y aurait rien là de bien surprenant. Mais 1° cela n'infirmerait en quoi que ce soit le fait que le Harran de Thérakh, d'Abraham et de Nakhor, de Bethouël et de Rebecca était situé en Mésopotamie ; d'autant moins que selon *E* lui-même (Jos. XXIV), d'accord sur ce point avec les deux autres nar-

ayim a le sens dit « locatif, » comme dans *Ephrayim*, *Yeroushalayim*, etc. Aram-Naharayim serait alors, non pas l'Aramée *des 2 fleuves*, mais comme qui dirait l'Aramée *fluviale*. Voir entre autres le commentaire de Holzinger et la dernière édition du Lexique de Gesenius par F. Buhl.

rateurs, les pères d'Israël habitaient de temps immémorial au delà du Fleuve. 2° Il n'est pas impossible que l'expression de « pays des fils de l'Orient » soit prise tout simplement au sens large, d'après lequel elle peut embrasser le NE. aussi bien que l'Est ou le SE. Rien d'élastique comme ces termes servant à désigner les points cardinaux. Pas n'est besoin de rappeler qu'un « vent d'orient » ne vient pas toujours mathématiquement de l'Est, ni de se prévaloir d'un texte tel que Esaïe XLI, 25 où Iahvé, parlant de Cyrus, dit: « Je l'ai suscité du *nord*, et il est venu ; de l'*orient*, il invoquera mon nom. » Un exemple plus topique nous est fourni par ce mashal de Balaam (Nomb. XXIII, 7) auquel nous avons déjà eu l'occasion de faire appel : « Balak, dit le voyant, m'a fait descendre d'*Aram*, le roi de Moab m'a fait venir des monts *de l'Orient*, » et pourtant il venait de Pethor en Aram-naharayim, c'est-à-dire en Mésopotamie[1] !

Nous voilà bien loin de Haran-el-Awâmîd dans l'*Aramée damascène*, et de la lagune d'el-Atébé, et des rivières d'Abana et de Parpar, ces deux « fleuves de Damas, » comme les appelle Naaman le Syrien (2 Rois V, 12). Les patriarches auront passé sans doute à plus d'une reprise par Damas, la principale étape de l'une des grandes routes allant de l'Euphrate en Canaan et en Egypte. Il s'en est même conservé un vestige dans le texte d'ailleurs inintelligible de Gen. XV, 2ᵇ, que Segond a rendu à tout hasard par : « et l'héritier de ma maison, c'est Eliézer de Damas[2], » sans parler de la légende que Jo-

[1] Il est presque superflu, après cela, d'en appeler au fait que l'une au moins des grandes tribus de Bené-Qèdem, celle de *Shouakh*, « frère » de Madian (Gen. XXV, 2) pourrait bien être identique au « pays de *Soukhou*, » situé selon les inscriptions cunéiformes un peu au S. de Harran, non loin de la jonction du Bélikh et de l'Euphrate (v. Driver, ouvr. cité, p. 240). Remarquez d'autre part que les tribus qui, au dire de *J* (Gen. XXII, 20-24), sont issues de Nakhor le transeuphratien, habitaient ou hantaient, en partie du moins, des contrées à l'E. et au NE. de Canaan, fort rapprochées par conséquent des territoires occupés par les Bené-Qèdem par excellence, ceux qui étaient censés descendre d'Abraham par Qetoura (XXV, 1-6 *J*).

[2] Le texte tel quel porte ceci : « et le fils de *mèsheq* (? la possession ?) de ma maison, c'est Damas (d') Eliézer. »

sèphe rapporte dans ses *Antiquités* d'après Nicolas Damascène. S'il faut s'étonner d'une chose, dans le cas où le Charan de la Genèse aurait été situé à si peu de distance de Damas, c'est qu'à l'exception de ce membre de phrase énigmatique, on ne discerne nulle part la moindre allusion à la proximité d'une cité de cette importance, si bien connue des Israélites à qui s'adressaient en première ligne les narrateurs et rédacteurs de la Genèse. Ce qui est certain, c'est que dans le reste de l'Ancien Testament il n'est jamais question de ce Haran voisin de Damas.

Dans les trois ou quatre passages où l'on voit reparaître le nom de *Harran*, c'est toujours de la ville mésopotamienne qu'il s'agit. Ainsi dans 1 Chron. V. 26, où il est parlé des contrées vers lesquelles Tiglat-Piléser déporta les gens de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé[1]; dans 2 Rois XIX, 12 cp. Es. XXXVII, 12, où le roi d'Assyrie (Sankhérib), dans son message à Ezékias, se plait à énumérer les « nations » que ses pères avaient subjuguées; dans Ez. XXVII, 23, où Harran est nommé parmi les villes et les peuples qui trafiquaient avec Tyr. La mention simultanée, dans ces passages, du Khabôr, le fleuve de Gozan[2], de Rèceph, du pays d'Eden ne laisse pas subsister de doute à cet égard: il s'agit toujours de localités situées dans la région de l'Euphrate supérieur. Et quand le Deutéro-Esaïe fait dire à Iahvé: Mais toi, Israël, mon serviteur, Jacob, que j'ai choisi, race d'Abraham mon ami; toi que j'ai pris au bout du monde, que j'ai appelé d'une contrée lontaine, mot-à-mot: « des flancs de la terre » (Es. XLI, 8, 9), il ne pensait certainement pas à la contrée de Haran *près Damas*, laquelle n'était au bout du monde ni au point de vue d'un Juif demeurant en Babylonie ni — et encore moins — en partant du point de vue palestinien.

[1] Dans ce passage, au lieu de חרא que porte le T. M., il faut lire avec les LXX חרן (voir Jeremias, ouvr. cité, p. 325).

[2] Le principal des affluents septentrionaux de l'Euphrate, le *Chaboras* des Grecs; cp. 2 Rois XVII, 6; XVIII, 11. Ne pas confondre (comme l'a fait Segond dans une de ses notes géographiques) avec le *Kebar* d'Ez. I, 1 etc., qui était un des canaux du Bas-Euphrate près de Nippour, au SE. de Babel.

Ceux qui auront eu la patience de nous suivre jusqu'ici jugeront-ils encore que « c'est *le nom d'Aram-des-deux-rivières* qui constitue en réalité *le seul argument* sur lequel peut encore *en apparence* s'étayer l'opinion qui place Charan en Osroène ? » Nous nous permettons d'en douter et, si nous en jugeons par nous-même, leur conviction que le *Charan* de la Genèse et « le *Harran* des commentateurs » ne font qu'un et que *le fleuve* à traverser par ceux qui y vont ou qui en viennent est bien *l'Euphrate*, ne sera guère ébranlée par les objections qu'il nous reste à examiner.

L'une de ces objections, celle que M. Berthoud fait valoir en dernier lieu, ne nous arrêtera pas longtemps. Aussi bien lui-même la présente-t-il plutôt sous la forme d'une demande d'explication. Nous voulons parler de l'expression dont le diacre Etienne (ou celui qui a reproduit son discours) se sert au commencement du chap. VII du livre des Actes, quand il dit que le Dieu de gloire apparut à Abraham *lorsqu'il était en Mésopotamie, avant qu'il s'établît à Charan* (v. 2). La solution la plus simple, lorsqu'on rapproche ces mots de ceux qui leur font suite, consiste à dire qu'il y a là une confusion entre la Mésopotamie et *le pays des Chaldéens* (v. 4). Mais comme, dans sa revue historique, Etienne s'écarte sur plus d'un point de l'ancienne narration biblique pour suivre la tradition juive postérieure, il ne serait pas impossible que, dans le passage en question, il se fût fait l'écho de quelque légende ayant cours dans le judaïsme de son temps. Il se trouve, en effet, que dans une prétendue *Apocalypse d'Abraham* (éditée par Bonwetsch dans le 1er fascicule des « Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche ») il est parlé d'un premier voyage qu'Abraham aurait fait à *Fandana*, c'est-à-dire sans doute à Paddan (-Aram), et qui aurait été, pense-t-on, un voyage de « propagande religieuse[1]. » Mais pareille légende, — elle semble avoir eu pour but d'interpréter de façon édifiante ces mots de Gen. XII, 5 : « et les *âmes* (c'est-à-dire en réalité les personnes = esclaves, cp. XXXVI, 6) qu'ils avaient acquises (dans le sens de *gagnées !*) à Charan, » —

[1] Voir Jeremias, ouvr. cité, p. 210, et son article *Mesopotamien* dans la 3e édition de la « Real-Encyklopaedie » de Herzog-Hauck.

peut-elle prétendre à une valeur historique quelconque ? En a-t-elle plus que l'haggada bien connue d'après laquelle Abraham se serait échappé du feu (*our*) des Chaldéens et aurait enduré des persécutions de la part de Nemrod [1] ?

Quant à la mention qui est faite dans Gen. XXXI, 21 de la *montagne de Galaad*, nous avouons ne pas comprendre la force de l'argument que M. Berthoud croit pouvoir en tirer. S'enfuyant de chez Laban avec tout ce qui lui appartenait, Jacob se leva, raconte *J*, il traversa *le* fleuve, et « tourna sa face vers la montagne de Galaad, » c'est-à-dire qu'il prit la direction du pays montagneux de ce nom (comp. Deut. III, 12). « Si, dit à ce propos M. Berthoud, Jacob était parti du Harran du Nord, au lieu de parler du mont de Galaad, il (mettons : le narrateur) aurait parlé de l'Hermon ou du Liban, ou mieux encore de Damas ou de Hamath qui étaient les deux villes importantes intermédiaires entre l'Osroène et Canaan, représentant les deux routes principales allant de ce Harran à Sichem. » On ne voit pas, en vérité, pourquoi, dans le cas supposé, *J* aurait dû faire cela. Il n'était pas tenu, ici plus qu'ailleurs, d'entrer dans le détail de l'itinéraire suivi par les voyageurs, de parler des hautes sommités ou des grandes villes qu'ils devaient trouver sur leur chemin. Il lui suffisait de relever le fait qu'après avoir franchi le fleuve, c'est-à-dire l'Euphrate, le patriarche en fuite *prit* à un moment donné *la direction* des monts de Galaad. Cette marche vers Galaad n'exclut d'ailleurs en aucune façon le passage préalable par Hamath ou par Damas. Si le narrateur lui fait prendre cette direction-là, c'est apparemment parce qu'une des routes tendant de Damas au Jourdain, — ce même Jourdain que Jacob avait franchi tout seul vingt ans auparavant (XXXII, 10), — passait par les monts de Galaad. Mais il avait pour cela une autre raison encore, qui pourrait bien avoir été sa raison principale : c'est que la tradition populaire qu'il

[1] Il est à remarquer que le discours d'Etienne s'écarte aussi, au v. 4, de la chronologie de Gen. XI, 32 cp. v. 26 et XII, 4.b. D'après lui, Abraham serait resté à Charan *jusqu'après la mort de son père*, tandis que d'après le texte hébreu et les LXX, Thérakh aurait *vécu encore 60 ans* après l'exode d'Abraham. La version des Actes s'accorde avec le texte du Pentateuque samaritain.

reproduit dans son récit faisait remonter à ce voyage de Jacob et à la convention solennelle de Jacob avec Laban l'origine de ce nom même de *Galaad:* גִּלְעָד expliqué par גַּל עֵד, « monceau servant de témoin » (XXXI, 46-48), ainsi que la détermination, sous la sauvegarde du Dieu de Nakhor et du Dieu d'Abraham, de la future limite entre le territoire araméen et le territoire israélite (*ibid.* v. 51-53[a]). Il n'y a là rien qui ne se puisse concilier avec la venue de Jacob du Harran d'au delà du Fleuve. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'au v. 21 le nom de Galaad est employé par prolepse: « la montagne de Galaad, » au lieu de: la montagne qui allait recevoir ce nom.

Reste le « tour de force » que le narrateur impute à Jacob et à sa tribu en leur faisant *franchir en dix jours la distance de plus de 500 km.* qui sépare des monts de Galaad le Harran de Paddan-Aram ou d'Aram-Naharayim. Ici nous abondons dans le sens de M. Berthoud. Il est bien évident qu'il était matériellement impossible de faire ce voyage, même au pas de course, en un temps aussi limité. Inutile de dire que les exégètes ont depuis longtemps remarqué la chose et que, pour lever la difficulté, ils ont recouru à divers moyens plus ou moins plausibles. On a d'abord la ressource de supposer qu'il y a quelque erreur dans le texte, que les chiffres des jours, par exemple, ont subi une altération. Cette ressource est assez précaire; c'est un expédient qui n'a trouvé en somme que peu de faveur. Si les versets en question (XXXI, 21-23) provenaient de la source *E*, on pourrait, en les rapprochant de XXIX, 1 (Jacob partant pour le pays des Orientaux), admettre que Laban, ayant abandonné les environs de Harran, habitait plus près de la Palestine, en un lieu d'où il pouvait aisément rejoindre les fuyards en 7 journées de marche, malgré l'avance de 3 jours qu'ils avaient sur lui. C'est le parti qu'a pris Dillmann dans son excellent commentaire et vers lequel paraît incliner Holzinger[1]. On voit que cette solution n'est pas sans rapport avec l'hypothèse de M. Ber-

[1] Il est vrai que, dans ce cas-là, on est obligé d'admettre aussi que les mots: *et il traversa le fleuve* (v. 21) sont une glose rédactionnelle ou proviennent d'une autre source. Car il n'est pas venu à l'esprit de ces exégètes que *le* fleuve puisse signifier autre chose que l'Euphrate.

thoud. Seulement, elle se rapporte exclusivement à la demeure de *Laban* et n'essaye pas de spécifier où était situé le « pays » (XXXI, 13) ou le « lieu » (*ibid.* v. 55) en question. Mais les versets dont il s'agit ne proviennent pas de *E*. Comme l'a démontré Gunkel dans sa magistrale analyse critique des sources de ce chap. XXXI, ils font partie intégrante du récit de *J*. Or il n'est pas douteux que, selon la tradition reproduite par ce narrateur, Laban, « fils de Nakhor, » habitait encore à Harran à l'époque où Jacob vint se réfugier auprès de lui (XXVII, 43 ; XXVIII, 10 ; XXIX, 4-6, 13 sq). Cela étant, il ne reste qu'une seule explication possible, c'est que l'auteur israélite du neuvième siècle de qui provient cette version de l'histoire du retour de Jacob en Canaan, ne se rendait pas exactement compte des distances à parcourir[1]. Et comment s'en étonner? Il ne parlait pas *de visu* et ne connaissait que par une tradition séculaire, restée longtemps orale, les histoires qu'il raconte avec le charme et la couleur que l'on sait. Il s'est servi des chiffres sacramentels 3 et 7 comme ailleurs (XXIV, 55) il parle d'une dizaine de jours, comme d'autres emploient ça et là le chiffre conventionnel de 40 jours et 40 nuits, sans y attacher une importance en quelque sorte documentaire.

Nous laissons à nos lecteurs le soin de décider si l'objection fondée sur cette méprise vénielle de l'un des trois auteurs mis à contribution pour la rédaction du livre de la Genèse, est d'une « gravité » suffisante pour contrebalancer, à elle seule, le poids des raisons qui nous paraissent militer en faveur du Harran traditionnel. Il ne nous reste plus, en terminant, qu'à féliciter chaleureusement M. H. Berthoud de ce que, au milieu de son activité missionnaire, il sait trouver du temps à consacrer à des travaux de cette nature, et à le remercier de l'occasion qu'il nous a fournie d'étudier ce sujet de plus près.

[1] Ainsi en jugent aussi Gunkel et Driver, *ad loc.*

Cergnat (Ormonts), juillet 1904.

FAITS DIVERS

Concours.

Le Comité des Ecoles du dimanche du Canton de Vaud ouvre un concours sur ce sujet :

Comment devons-nous présenter aux enfants les récits de l'Ancien Testament, en tenant compte, d'une part, des exigences de la foi chrétienne, d'autre part, des résultats de la science et de la critique biblique?

Comme conclusion pratique, les concurrents devront présenter un plan d'enseignement et une liste de sujets.

Ce concours est ouvert à toutes les personnes de la Suisse romande qui s'intéressent au développement religieux de nos enfants.

Les travaux ne devront pas dépasser 100 pages d'impression (format in-12 et texte de l'*Education chrétienne*). Ils seront envoyés *par la poste* au président du Comité avant le 31 décembre 1904.

Les noms des auteurs seront indiqués, sous pli cacheté, avec une légende, répétée sur le manuscrit.

Une somme de 1000 francs est mise à la disposition du Jury, qui pourra décerner un ou plusieurs prix. — Le ou les manuscrits couronnés deviendront la propriété exclusive de la Société des Ecoles du dimanche du canton de Vaud.

Pour tous renseignements complémentaires, s'adresser au président de la Société, M. Daniel Meylan, pasteur à Lausanne, Cité-Derrière, 16.

REVUES

Revue philosophique

Janvier 1904.

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Dr *E. Tardieu :* Le cynisme : étude psychologique. — *Xénopol :* Le caractère de l'histoire. — *E. Le Dantec :* La logique et l'expérience. — *J.-H. Leuba :* A propos de l'érotomanie des mystiques chrétiens. — *P. Fauconnet :* La morale et les mœurs d'après M. Lévy-Bruhl.

Février.

Kozlowski : L'évolution comme principe philosophique du devenir. — *G. Dumas :* Saint-Simon, père du positivisme (1er article). — *G. Bataillt :* L'hypothèse du « retour éternel » devant la science moderne. — *Lapie :* Recherches sur l'activité intellectuelle.

Mars.

Cantecor : La science positive de la morale (1er article). — *Brenier de Mont-Morand :* Ascétisme et mysticisme : étude psychologique. — *G. Dumas :* Saint-Simon, père du positivisme. (Fin.) — *G. Milhaud :* Les principes des mathématiques.

Avril.

L. Dauriac : Le testament philosophique de Renouvier. — *Rauh :* Science et conscience. — *Cantecor :* La science positive de la morale (2e et dernier article). — *A. Rey :* Les principes philosophiques de la chimie physique. — Correspondances.

Mai.

A. Naville : De la vérité : remarques logiques. — *B. Bourdon :* La perception de la verticalité de la tête et du corps. — *H. Piéron :* La conception générale de l'association des idées et des données de l'expérience. — *Vaschide :* La conscience des agonisants. — *Brunschwigg :* Vers le positivisme absolu par l'idéalisme, de L. Weber. — Nécrologie.

Juin.

J.-J. van Berwliet : L'éducation de la mémoire à l'école. — *Th. Ribot :* La logique des sentiments. I. Ses éléments constitutifs. — *A. Rey :* Ce que devient la logique. — *Segond :* Quelques publications récentes sur la morale. — Table des matières.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XXVII, 2e et 3e fascicules.

V. Schwöbel : Les voies de communication et les lieux habités en Galilée, dans leur dépendance des conditions physiques du pays. (Suite et fin.) Avec carte. — *C. F. Seybold :* Remarques au sujet de l'article de Mommert sur les « pèlerinages et pérégrinations en Orient » de Keppler (année 1903). — *Eb. Nestlé :* Le nom de Jérusalem. — Bulletin bibliographique.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

1904, 1er fascicule.

Löhr : Lament. III et la provenance jérémianique du livre des Lamentations. — *Matthes* : Le décalogue. — *von Gall :* Textes parallèles à l'Ancien Testament tirés de E. Littmann : « Poésie populaire néo-arabe. » — *Bacher :* Rectifications au fragment du Tanhûm (publié dans le précédent fascicule). — *S. Fränkel :* Notes se rapportant aux Miscellanées de Nestlé (ibid). — *Liebmann :* Critique textuelle de Esaïe XXIV-XXVII. (Suite.) — *von Gall :* Jér. XLIII, 12, et le verbe עטה. — *Nestlé :* Miscellanées. — *Fuchs :* Ex. XX, 4, et Deut V, 8. — *Steininger :* נִבְלוּת. Contribution à la grammaire et la lexicographie hébraïques. — *Zillessen :* Miscellanées. — *Stade :* Explications touchant la part qui revient à feu Siegfried et à lui-même dans l'élaboration du lexique hébreu publié sous leurs noms. — *Rosenwasser :* Errata de la grande Concordance de Mandelkern. — Bibliographie (renfermant, entre autres, la liste des publications relatives à la controverse sur « Babel et la Bible »).

Zeitschrift für Theologie und Kirche

1904, 2me livraison.

K. W. Feyerabend : Théologie moderne (Conférence dont la publication a été interdite par la censure en Courlande). — *J. Kaftan :* A propos de dogmatique (C. Doctrines diverses : 6. Dogme de la trinité et christologie).

3me livraison :

Volz : Ce que nous avons à apprendre des fouilles babyloniennes. — *Otto :* Comment la doctrine mécanique de la vie est surmontée dans la science actuelle de la nature.

Schweizerische theologische Zeitschrift

1904, 1re livraison.

Otto Hopf : L'activité religieuse laïque est-elle le secours dont notre église actuelle a besoin ? Rapport présenté à l'assemblée pastorale du canton de Berne, en septembre 1903. — *Max Rüetschi :* Mission bouddhiste. — *K. Furrer :* La conception du monde chez les anciens Babyloniens. — *O. Pfister :* Nécrologie du Dr Fr. Meili, pasteur à Zurich (qui a fondé et dirigé, pendant vingt ans, cette revue théologique de la Suisse allemande). — Bulletin.

2me livraison.

O. Pfister : La métamorphose actuelle des partis théologiques et ecclésiastiques en Suisse (spécialement dans la Suisse allemande). — *J. Keller :* La réforme au sein du catholicisme. — *L. Köhler :* Le livre de P. Wernle sur « les Origines de notre religion ». — *A. Farner :* Les mémoires de MM. Bolliger et Pfister sur le libre arbitre. — *A. Waldburger :* Pereat ecclesia ! A propos du « Christianisme de l'avenir » de Hans Faber. — Bulletin bibliographique. — Revues. — Avis du nouveau rédacteur (*Aug. Waldburger*, pasteur à Marthalen, canton de Zurich, qui succède à feu le Dr *F. Meili*).

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Vol. XXV, 2me livraison.

Geiges : Les querelles sur la pénitence à Rome vers le milieu du troisième siècle. — *Köhler :* Boniface dans la Hesse et l'évêché hessois de Burabourg. — *Brosch :* Boniface VIII et la république de Florence. — *Dietterle :* Les « Summæ confessorum ». (Suite.) — *Kalkoff :* Le procès romain de Luther. I. — *Veek :* Les origines du piétisme à Brême. — *Duncker :* Deux documents de l'histoire de la réformation à Heilbronn, datant de l'époque de la diète d'Augsbourg 1530. I.

Zwingliana

1904, No 2.

(Numéro spécial, à l'occasion du 400e anniversaire de la naissance de Bullinger.)

E. Egli : A la mémoire d'Henri Bullinger, le successeur de Zwingli. Conférence académique. — *Le même :* Le portrait de Bullinger (avec deux planches). — *Le même :* Relations personnelles entre Bullinger et Zwingli. — Bullinger a-t-il été désigné par Zwingli pour être son successeur ? — *E.* Extraits de la généalogie de Bullinger, bourgeois de Bremgarten. — Un Bullinger à Rostock (1499). — Testament d'un Anglais mort à Zurich (1558). — Mélanges : A propos de Gunz, le famulus de Zwingli.

Revue d'histoire ecclésiastique

Juillet.

C. van Crombrugghe : La doctrine christologique et sotériologique de Saint-Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme. II. La doctrine sotériologique. (Suite et fin.) — *Fr. Pierre de Puniet,* O. S. B. : Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien pour la tradition des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicales. — *G. Mollat :* Jean XXII (1316-1434) fut-il un avare ? — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Neue kirchliche Zeitschrift

Juin 1904.

B. Weiss : L'épître de Jacques et la critique moderne. (Fin.) — *Grützmacher :* Le postulat d'une théologie moderne positive. (Fin.) — *Beth :* Christianisme et méthode historique. (Fin.) — *Couard :* Vieilles légendes chrétiennes concernant la vie des apôtres. (Suite.)

Juillet.

F. Hashagen : Rabelais, témoin contre le P. Denifle et sa diffamation systématique de la moralité de Luther. — *W. Lotz :* L'alliance du Sinaï. VII. — *P. Ewald :* Mélanges exégétiques : Eph. I, 1. — *Couard :* Vieilles légendes chrétiennes concernant la vie des apôtres. (Fin.)

Revue internationale de théologie

Janvier-mars 1904.

E. Michaud : Le conclave d'Innocent XII (12 février au 12 juillet 1691), d'après des documents diplomatiques inédits. — *Le même :* Esquisse d'un traité de l'église chrétienne en général (IV) : catholicité et apostolicité. — *G. Moog* : Lettres de Jésuites de 1547 et 1548. (All.) — *Schirmer :* La part des Jésuites et de la hiérarchie catholique polonaise à l'histoire de la passion des Ruthènes, et en particulier des Uniates en Galicie. (All.) — *A. Chrétien :* Le centenaire de la « Petite Eglise » (c'est-à-dire des descendants actuels de ceux qui, après avoir protesté contre la constitution civile du clergé en 1790, refusèrent, en 1801, leur adhésion au concordat de Pie VII avec le premier Consul). — Variétés : *Schirmer :* A propos de l'histoire de l'ancienne église de Moravie. (All.) — *W. Heim :* L'évêque Herzog en lutte avec la confession auriculaire obligatoire. (All.) — Bibliographie. — *J. Kunz :* Vues modernes du monde et de la chrétienté. (Angl.) — La direction aux lecteurs.

Avril-juin.

Thürlings: Une lettre de *Döllinger* sur les invitations aux conférences internationales d'amis de l'union des églises, qui devaient avoir lieu en août 1875 à Bonn. (All.) — L'évêque *Serge* (de Yambourg en Russie) : Qu'est-ce qui nous sépare des anciens catholiques? (Avec note de la *direction.*) — *A. Kiréjew:* Essai d'entente. Réponse à M. l'évêque Serge. (Trad. du russe en all.) — *La direction :* Simples remarques sur les deux documents précédents. — *E. Michaud:* Esquisse d'un traité de l'Eglise chrétienne en général (V). Autorité, liberté, hiérarchie. — *J. T. F. Farquhar :* L'église visible à la lumière de l'histoire. (Angl.) — *Schirmer :* La part des Jésuites et de la hiérarchie catholique polonaise à l'histoire des Ruthènes, et en particulier des Uniates en Galicie. (Fin. All.) — *W. Heim:* De l'union des églises nationales évangéliques d'Allemagne. (All.) — *J. Foxley:* Quelques essais scripturaires. — Bibliographie, etc.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Avril 1904.

O. Schulte : Ethnographie religieuse et cure d'âme, eu égard spécialement à la piété des campagnards de la Hesse supérieure. — — *O. Ritschl :* Scrupules relatifs à la manière habituelle de traiter de l'éthique. I. — *W. Richter,* Notes marginales sur les « Problèmes homilétiques » de Baumgarten. — *Fr. Müller:* A propos de « Soucis touchant la prédication ». — *R.* Le fardeau que nous imposent les fêtes de Noël. — *H. K.:* Surcharge réelle dans la vocation pastorale.

Mai.

O. Schulte : Ethnographie religieuse et cure d'âme. (Fin). — *O. Ritschl :* Scrupules relatifs à la tractation habituelle de l'éthique (Fin.) — *W. Richter :* Notes marginales sur les « Problèmes homithétiques », II. — *Hans Schmidt:* La controverse au sujet du droit de vote des femmes en matière d'église à Hambourg. — *Walther Wolff:* Individualisme et foi de la communauté. A propos du chant populaire religieux dans l'église.

Juin.

Gressmann : Les Psaumes interprétés par H. Gunkel. — *Baumgarten:* Eléments d'une homilétique personnelle. — *J. Naumann:* Hérédité spirituelle et cure d'âme.

Juillet.

C. V.: Quand faites-vous votre sermon ? — *F. Esselborn :* Organisation pratique de sociétés missionnaires dans des paroisses

rurales de grande étendue. — *F. Niebergall* : Deux prédicateurs modernes (O. Baumgarten et G. Frenssen). — *Baumgarten :* Eléments d'une homilétique personnelle (suite).

Rivista Cristiana

Avril 1904.

M. Falchi : Obstacles et auxiliaires en vue d'une action évangélisatrice parmi les étudiants en Italie. — *J. Gordon Gray:* La Bible dans les catacombes de Rome. — *Lucilio :* L'évangélisation en Italie et ses méthodes, IVe lettre. — *E. Comba* : Calvin en Italie, selon la critique historique : II. A Aoste. — *V. Tummolo :* Ugo Janni et le spiritisme dans ses rapports avec le christianisme. — *E. Bosio:* Eclaircissements bibliques : Est-il vrai que le mot « clergé » se trouve dans le Nouveau Testament ? — *A. Leti:* Revue du mois. — Extraits de Revues, etc.

Mai.

G. Banchetti: L'évangile dans la presse libérale. — *V. Tummolo :* Janni et le spiritisme. (Suite.) — *R. Walker :* Le baptême. Réponse aux deux premiers articles du Dr Geymonat. — *Lucilio :* L'évangélisation en Italie. Ve lettre. — *G. Moggia :* Un congrès de libres-penseurs. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : L'armée du Messie (Ps. 110, 3). — *E. Comba :* Revue du mois. — Extraits de Revues, etc.

Juin.

Ernesto C. Quelques professeurs de Genève (MM. Berthoud, Barde, Frommel et Flournoy). — *Lucilio :* L'évangélisation en Italie. VIe lettre. — *P. Geymonat:* Le baptême. III. — *Paolo C. :* Le professeur Harnack. Lettre d'un étudiant. — *V. Tummolo :* Ugo Janni et le spiritisme. (Fin.) — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques. La prédication de Christ aux morts. — *E. Comba :* Revue du mois. — Revues, etc.

Juillet.

Ern. Giampiccolo : Babel et Bible. Fragments d'une conférence faite à Turin. — *Lucilio :* L'évangélisation en Italie. VIIe lettre. — *G. Luzzi :* Revue du mois. — Revues, etc.

CATHOLICISME ET PROTESTANTISME

PAR

P. LOBSTEIN [1]

I

La question de la possibilité et de l'opportunité d'une réconciliation entre l'Eglise catholique et les communautés protestantes a une histoire qu'il vaut la peine d'esquisser rapidement; l'expérience du passé répandra peut-être quelque lumière sur la situation présente.

A peine la rupture entre Rome et la Réforme eut-elle été consommée que surgirent des tentatives d'union issues d'initiatives individuelles ou d'efforts collectifs. Dès le seizième siècle, une série de diètes et de colloques essayèrent de porter remède au schisme et de rétablir l'unité de l'Eglise. En Allemagne, les colloques de Haguenau (1540), de Ratisbonne (1541, 1546) et de Worms (1557), en France, le colloque de Poissy (1561) firent de sérieux efforts dans le sens d'une réconciliation des Eglises. Des noms illustres, dans les deux camps,

[1] Les pages suivantes sont la réponse à une enquête ouverte par la *Revue* (ancienne *Revue des Revues*) sur l'opportunité et la possibilité de l'union de l'Eglise catholique et de l'Eglise protestante. Le grand nombre des articles à publier n'a pas permis à la direction de donner *in-extenso*, dans son numéro du 1er septembre 1904, la réponse que je lui avais envoyée; la suppression complète de tout le premier numéro enlève aux développements suivants une partie notable de leur valeur et de leur force probante. Qu'il me soit permis de faire paraître, dans la *Revue de théologie*, mon étude complète. P. L.

sont attachés aux discussions et aux négociations qui, à plusieurs reprises, semblèrent promettre d'heureux résultats. Chez les catholiques, le cardinal Contarini, chez les protestants, Mélanchton et Bucer étaient disposés à faire des concessions dont s'indignaient ou s'effrayaient les intransigeants et les timides de droite et de gauche. Parmi ces promoteurs d'une fusion ou d'un rapprochement des deux confessions, on rencontre d'anciens adeptes de la Réforme, rentrés plus tard dans le giron de l'Eglise romaine : tels furent Staphylus et Wicel. Au dix-septième siècle, les mêmes tentatives furent reprises avec plus d'éclat. Le grand jurisconsulte hollandais Hugo Grotius, le théologien protestant George Calixt et son élève Molanus publièrent d'importants ouvrages pour préparer et justifier la réconciliation des catholiques et des protestants. Ils rencontrèrent, dans le parti opposé, un accueil souvent sympathique et favorable ; les tentatives iréniques du Franciscain espagnol Rojas de Spinola furent même encouragées par un pape, Innocent XI. Le document le plus remarquable de ces essais d'union est la correspondance échangée entre Bossuet et Leibnitz ; interrompue et reprise plusieurs fois, elle ne put aboutir, et cet insuccès attesta l'impossibilité de réaliser le rêve et l'espérance d'âmes généreuses et de cœurs vraiment chrétiens.

Cet échec final de négociations entamées par les esprits les plus distingués de leur temps et par les disciples les plus fidèles de leurs Eglises renferme-t-il peut-être des indications et des leçons ? Equivaut-il à une sentence définitive et irrévocable ?

On a répété parfois que, dans le cours de ces tentatives finalement avortées, les questions furent mal posées et que les discussions restèrent infructueuses parce que les termes n'en avaient pas été nettement définis. La remarque est juste, mais elle est incomplète et insuffisante. S'il y eut, de part et d'autre, des incertitudes et des équivoques, des tâtonnements et des inconséquences, si l'on s'imagina trop souvent que l'on arriverait à conjurer le schisme par des transactions extérieures et par des concessions minimes et purement ver-

bales, cela tient surtout à ce que les adversaires n'arrivèrent que peu à peu à la pleine conscience du principe religieux qu'ils représentaient et des conséquences qui découlaient de ce principe. D'un côté, les réformateurs ignorèrent ou n'entrevirent qu'imparfaitement toute la portée de l'œuvre qu'ils avaient accomplie. Ils crurent de bonne foi, non pas avoir substitué une Eglise nouvelle à l'ancienne Eglise, mais avoir rendu au christianisme sa pureté primitive et avoir renoué la chaîne de la tradition brisée par les erreurs séculaires de la papauté. D'autre part, l'Eglise romaine, même après l'effort grandiose du Concile de Trente, n'était pas arrivée jusqu'au bout de sa propre pensée et n'avait pas tiré toutes les conséquences de son système d'autorité. Depuis lors, protestantisme et catholicisme ont évolué. Le protestantisme travailla à éliminer graduellement les éléments catholiques qu'il renfermait encore dans son sein ; le catholicisme développa absolument et mit en pleine lumière ce que contenait son programme. Aujourd'hui que les deux Eglises se sont plus complètement développées dans le sens de leur principe, il est possible d'affirmer qu'entre le protestantisme et le catholicisme, considérés comme systèmes et comme institutions, l'opposition est irréductible et l'abîme infranchissable.

II

Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter au fait central et dominant, à ce qui constitue le nœud vital du problème discuté entre protestants et catholiques. Ce qui les sépare, c'est la notion de l'autorité religieuse. Il ne s'agit pas ici d'un désaccord purement formel, car la forme implique et emporte le fond.

Le fond du catholicisme, c'est la prétention à la vérité absolue, dont le dépôt est confié à l'Eglise qui possède dans son chef l'organe inspiré et l'interprète permanent des oracles divins. L'autorité, dans le catholicisme, c'est le pape infaillible. Une autorité pareille commande l'obéissance ; puissance de fait, elle s'impose à l'intelligence et à la volonté ;

en échange de la soumission qu'elle réclame, elle promet la sécurité qui décharge l'individu de toute responsabilité personnelle et lui assure une tutelle précieuse et un constant appui. Ne demandez pas quel est le fondement d'une autorité semblable. « L'Eglise romaine, dit E. Schérer, est en possession, et, au fond, elle n'a pas d'autre titre; on discute ses droits, et elle les exerce. A qui demande des raisons elle répond par son existence. »

Le protestantisme suit une méthode radicalement différente. Sans doute, il conserva d'abord, et pendant longtemps, le principe essentiel du catholicisme en ce sens qu'il ne fit que déplacer le siège de l'autorité : à l'Eglise, il substitua la Bible. Mais de même que Rome, il fut conséquent et se montra fidèle à l'inspiration génératrice de sa vie et de sa pensée. Il prit au sérieux et appliqua dans toute sa vigueur la formule de Samuel Vincent : « Le fond du protestantisme, c'est l'Evangile ; sa forme, c'est le libre examen. » D'extérieure et de transcendante, sa notion de l'autorité devint intérieure et purement morale. A la règle promulguée par l'Eglise, il substitua la puissance spirituelle de l'Evangile ; à la place de la loi qui réglemente et contraint, il mit l'esprit qui inspire et persuade. Le protestant vraiment digne de ce nom ne connaît de certitude assurée pour l'âme que celle qui jaillit spontanément de la vue directe et de l'expérience personnelle de la vérité. Cette vérité se légitime et se prouve elle-même à la conscience par sa force intime, en sorte que le croyant y adhère en vertu d'un consentement de lui-même à lui-même.

Entre ces deux conceptions, l'antinomie est absolue. C'est, — suivant la lumineuse et irréfutable démonstration d'Aug. Sabatier, — l'opposition entre la religion d'autorité et la religion de l'Esprit. Il faut oser l'avouer : sur le terrain des principes, la réunion des Eglises catholique et protestante est impossible.

III

Est-ce à dire que, réveillant ou déchaînant l'esprit sectaire, nous entendions proclamer la guerre en permanence entre les grandes fractions de la chrétienté et que nous déclarions que l'une doit fatalement anéantir l'autre? Loin de là. S'il y a entre le catholicisme et le protestantisme, considérés comme systèmes dogmatiques et institutions officielles, opposition de principe et contradiction radicale, n'oublions pas que par delà les systèmes et les institutions, il y a les individus, les âmes religieuses, les consciences chrétiennes. Ni l'une ni l'autre Eglise n'existent uniquement par leur dogme, leur constitution et leur culte. Sous les formules, les pratiques et les rites circule la sève immortelle qui communique aux formes extérieures ou maintient en elles ce qu'elles conservent de vérité et de force. Cette source toujours jaillissante, que les prêtres et les théologiens ne sauraient emprisonner dans leurs canaux et leurs réservoirs, c'est la vie spirituelle, le sentiment religieux, la piété chrétienne. Que l'on creuse jusqu'à ce centre divin, et l'on trouvera qu'à cette profondeur se révèlent des affinités mystérieuses, alors même que la surface ne présente au regard de l'observateur qu'antithèses violentes et conflits acharnés. C'est dans ce monde intime de la conscience,dans le royaume de l'inspiration libre et spontanée du cœur chrétien, qu'en dépit des cadres officiels et des barrières extérieures, les âmes vraiment religieuses sont appelées, non seulement à se rapprocher et à communier entre elles, mais aussi à collaborer et à s'enrichir. Disciples de la Réforme, que de choses vous pouvez apprendre à l'école de ceux que votre dogmatique réprouve ! quels héroïques dévouements ! quels élans sublimes ! quels enthousiasmes et quelles ferveurs ! Et vous, qui vous réclamez des décrets de Trente et du Vatican, n'avez-vous rien à admirer et à imiter chez ceux que vous appelez des hérétiques ? N'est-ce donc rien que l'initiative personnelle, le sentiment de la responsabilité, le culte de la conscience et de l'austère majesté du devoir ?

Sans doute, dans le sanctuaire où nous convient les puissances religieuses qui agissent au fond du catholicisme et du protestantisme, il n'y a place pour aucune mesure officielle, pour aucun pouvoir ecclésiastique ou politique ; l'union idéale à laquelle nous aspirons ne saurait être réalisée au moyen de réformes administratives ou à coup de décrets théologiques ; elle est l'œuvre personnelle des consciences et des cœurs, le fruit de convictions vraiment religieuses.

En réponse à l'enquête ouverte par la *Revue*, nous ne saurions donc préconiser aucune mesure à appliquer du dehors, nous ne connaissons aucun talisman officiel qui puisse surmonter les difficultés, résoudre les antithèses et désarmer les intolérances. Mais nous n'opposerons point pour cela une simple fin de non recevoir à la double question qu'on nous pose. Que l'Etat s'applique à trouver un *modus vivendi* entre les différentes confessions ou religions, dont il doit garantir la liberté en les maintenant chacune dans les limites de la loi, l'ambition des âmes religieuses est plus haute. S'il était permis de parler en leur nom, voici le conseil qu'on oserait donner et qu'on chercherait à suivre soi-même : « Soyez les uns et les autres sincèrement et profondément chrétiens, pénétrez ainsi jusqu'au point où convergent toutes les racines de la foi ; dans la mesure où vous vous retremperez aux sources vives et aux courants purs et limpides de l'Evangile, vous atteindrez à la spiritualité qui alimente tout ce qu'il y a de vivant dans le catholicisme et dans le protestantisme ; vous ferez en vous-mêmes œuvre de pacification et de réconciliation ; vous vous nourirez de la moelle de cette vérité éternelle à laquelle eurent part François d'Assise et Luther, Calvin et Fénelon, Pascal et Vinet ; vous opérerez dans votre piété personnelle la synthèse qui reste irréalisable dans le domaine des idées et des institutions. » Telle est, dans les conditions actuelles de la société chrétienne, la seule union qui soit à la fois désirable et possible.

LA CRISE RELIGIEUSE

PAR

A. FORNEROD [1]

Messieurs,

A l'école enfantine, c'est un vieux souvenir, notre maîtresse nous faisait faire des cahiers de nouvel an, que nous devions offrir comme un hommage à nos parents. La maîtresse y mettait tous ses soins, elle indiquait, page après page, ce que nous devions écrire, elle veillait à ne laisser aucune faute, mais l'œuvre trahissait toujours la main inhabile de l'écolier.

Le travail que nous avons l'honneur de vous présenter rappelle ces vieux cahiers de nouvel an. Il est aussi l'œuvre d'un élève, œuvre accomplie sous le regard bienveillant de son maître. Il est le fruit d'une collaboration. C'est M. le professeur Dandiran qui nous a donné le sujet. Nous avons élaboré le plan avec lui. Nous lui avons soumis, petit à petit, notre rédaction et nous l'avons modifiée sous l'influence de ses sages critiques. Nous sommes pourtant seul à porter la responsabilité de ce travail, parce que la rédaction est, comme souvent une traduction : une trahison. Donc, si notre travail présente quelque intérêt, vous devez remercier M. Dandiran. Les points faibles, les pages

[1] Travail présenté, le lundi 26 septembre 1904, à la séance commune de la Société vaudoise de théologie et de la Section vaudoise de la Société pastorale suisse, au Signal de Bougy.

ennuyeuses, vous les mettrez à notre compte. Sur ce, nous commençons.

Vous admettez, comme tout disciple de Jésus-Christ, ces deux postulats de la foi chrétienne : Le sentiment religieux est un trait distinctif de l'homme, il est universel. — L'Evangile répond aux aspirations de l'âme humaine.

Le spectacle de l'histoire des peuples et des civilisations est propre à fortifier en nous l'assurance que l'homme est un être religieux. Parcourez la surface de notre globe, remontez le cours des âges. Toute nation qui a joué un rôle sur le théâtre de l'histoire, nous présente des manifestations religieuses. Il en est certes de grotesques, il en est de souillées, il en est qui trahissent une inspiration morale. Elles ne manquent jamais. Toujours, partout, l'âme humaine a eu la nostalgie du divin, elle a été travaillée par le besoin d'entrer en rapport avec les puissances surnaturelles qui s'imposaient à elle. Il suffit de faire un peu d'histoire des religions pour se convaincre de la puissance et de l'universalité du sentiment religieux. Ce premier postulat de la foi paraît se légitimer lorsqu'on envisage l'histoire des nations dans son ensemble.

Le second postulat a fait tressaillir plus d'une âme. Nous devons quelques-unes des plus belles heures de notre vie à la méditation des *Discours religieux* et des *Etudes évangéliques* de Vinet. Il nous enthousiasmait lorsque, nous entraînant après lui sur les cimes du plus haut spiritualisme, il nous faisait toucher du doigt la concordance admirable qu'il y a entre les aspirations morales et religieuses de l'humanité, et la réponse de Dieu à ces aspirations dans l'Evangile. La grâce de Dieu, en combattant le mal, le péché, développe les énergies spirituelles de notre être, elle permet au chrétien d'être l'homme vrai, de réaliser sa destinée. Au nom de notre expérience religieuse, nous souscrivons à la légitimité de ce postulat : l'Evangile répond aux plus nobles aspirations de l'âme humaine.

Ces deux postulats de la foi, qui se légitiment à certains égards à nos yeux, n'en soulèvent pas moins une contradic-

tion formidable, lorsque nous nous plaçons en présence de la situation de notre époque. Où est cette humanité religieuse? Où est ce spiritualisme chrétien ? N'assistons-nous pas à un recul de la piété? Dans l'ouvrage de Hans Faber, *Das Christentum der Zukunft*, qui a fait sensation dans les cantons allemands, nous trouvons une note pessimiste. L'auteur est persuadé que l'influence chrétienne sur la vie moderne est infinitésimale. Car, laissant de côté les Eglises catholique et grecque et ne prenant en considération que le protestantisme, qui passe pour être la représentation la plus pure du christianisme, on est obligé d'avouer que l'influence de ce christianisme sur les masses est bien moindre qu'on ne le croit généralement. La vie intellectuelle des savants, la politique des hommes d'Etat, la littérature et les arts, suivent leurs voies sans se préoccuper des grandes pensées du christianisme. De même, le grand fleuve de la vie des peuples s'écoule, sans que le christianisme soit capable d'en diriger le courant. L'âme des masses est entraînée par des passions puissantes et par des courants intellectuels qui ne s'inquiètent aucunement de l'autorité du christianisme et qui ne considèrent les institutions ecclésiastiques tout au plus que comme une espèce de décor qui ne les engagant à rien. Ici et là, les mœurs populaires ont encore un vernis de christianisme qui produit dans les cercles chrétiens l'illusion que le christianisme est encore bien vu des masses. Le 90 % de la population protestante est en dehors des préoccupations chrétiennes.

La voix de Faber n'est point isolée. Elle est un cri de conscience qui échappe à ceux qui se rendent compte que nous traversons une crise religieuse intense. Paul Chapuis n'a-t-il pas écrit, ces dernières années, un article dans la *Revue chrétienne* intitulé : « Sommes-nous encore chrétiens ? » Nous pouvons donc bien parler de la crise religieuse.

Nous nous entretenions avec un collègue de notre sujet. C'était sur la montagne. Le ciel était menaçant ; trois orages se préparaient dans des directions opposées. Mais, nous

objectait notre interlocuteur, depuis cinquante ans nous entendons parler de crise ; est-ce qu'il n'y a pas toujours eu une crise ? Il y a là une question à examiner. Les orages sont bien des crises dans la nature, ils sont pourtant un élément de la nature. Cette contradiction apparente entre les postulats de la foi et la réalité ne serait-elle point une loi du monde spirituel, l'aiguillon qui nous pousse en avant, le ressort des progrès religieux et moraux ? De tout temps, les représentants du spiritualisme religieux n'ont-ils pas été isolés, et n'est-ce pas lentement, avec beaucoup de peine, que les masses ont suivi ? Les souvenirs bibliques, à cet égard, sont légion. A commencer par Moïse, pour passer par les prophètes, et en venir à Jésus-Christ et à ses premiers champions, tous n'auraient-ils pas pu répéter la parole découragée d'Elie : « Je suis demeuré moi seul. » (Rois 19, 14.) Ce sont de petits groupes qui ont été les propagateurs du monothéisme juif et chrétien dans le monde. Et il n'y a là, à la réflexion, rien d'étonnant. Les facultés les plus délicates, les plus hautes de l'enfant se développent les dernières. L'enfant mange et boit dès le premier jour de sa naissance, ce n'est qu'à un an qu'il s'essaye à parler, ce n'est que plus tard que sa conscience commence à s'éveiller. Le sentiment religieux est le plus élevé des sentiments humains. Quoi d'étonnant que ce soit au travers de crises toujours renouvelées que le développement religieux de l'humanité se poursuive ! Les postulats de la conscience chrétienne indiquent l'idéal à atteindre. Le contraste entre l'idéal et la réalité est le facteur par excellence du progrès. La crise religieuse actuelle, loin donc d'être un fait isolé dans l'histoire, s'explique en partie par cette loi générale du développement religieux.

Seulement, il y a crise et crise. La croissance physique est continue pendant les jeunes années, mais il est des temps où elle prend des caractères aigus. Alors les parents s'inquiètent, la santé de l'enfant en souffre ; loin de donner les signes d'une force plus grande, l'enfant est tout débilité ; des désordres organiques se manifestent. Nous nous deman-

dons si notre situation religieuse ne nous présente pas une de ces crises aiguës de croissance, car elle offre des symptômes de désorganisation plus que de puissance. En comparant notre époque à d'autres, cette impression s'impose à nous avec force.

Prenons les onzième et douzième siècles. Au cours du moyen-âge, au temps des croisades et de l'érection des cathédrales, certes un souffle religieux puissant passait, mais il n'était pas des plus purs. La piété de ce temps-là recouvrait terriblement de matérialisme. Il suffit d'étudier les mœurs, la vie de ces bandes de croisés et d'examiner ces caricatures d'hommes d'Eglise, que les ouvriers sculpteurs plaçaient dans les cathédrales, revanche du serf contre le maître, pour se convaincre que le matérialisme grossier du moyen-âge et le matérialisme quintessencié de l'époque moderne se valent. Et pourtant, quelle différence entre les époques ! Oui, au moyen-âge les peuples étaient grossiers, les barbares n'étaient pas civilisés, mais la puissance religieuse, qui devait s'en faire l'éducatrice, était unanimement reconnue parce que toutes les autorités du temps étaient harmonieusement unies, formaient un même corps. Les savants de cette époque-là se faisaient les mêmes représentations de l'univers que les hommes d'Eglise ; la littérature profane était l'auxiliaire de la littérature sacrée, l'Eglise était la grande inspiratrice ; c'était elle qui représentait la civilisation, le progrès ; c'étaient ses membres qui exerçaient l'hégémonie sur les esprits.

Aujourd'hui, les Eglises n'ont plus cette autorité. Toutes les puissances sociales se sont émancipées. Au lieu de l'harmonie, nous avons la dispersion, le chaos. La culture scientifique poursuit son œuvre de son côté, la littérature est soumise aux courants capricieux de la mode, et représente toutes les tendances imaginables. L'Eglise elle-même, bénéficiant de l'esprit d'émancipation, au lieu de se montrer unie, a donné naissance à une multitude de sectes et de tendances théologiques. Aussi aucune autorité ne se présente-t-elle assez forte pour endiguer, pour retenir le matérialisme des masses ;

il se développe sans entraves. Cette absence d'une autorité extérieure, qui est un bien selon nous, n'en occasionne pas moins une perturbation profonde dans la situation religieuse.

L'époque qui nous paraît la plus comparable à la nôtre, c'est le dix-huitième siècle. Alors un courant philosophique littéraire, — Voltaire, Rousseau, les Encyclopédistes, — se manifestait en dehors de l'orientation de l'Eglise, pour la miner et la saper. Des symptômes d'un bouleversement social se faisaient sentir, la grande révolution française de 89 se préparait. Et la situation religieuse était bien misérable.

Aujourd'hui, le sentiment religieux chrétien est plus fort, nous semble-t-il, qu'au dix-huitième siècle, mais la Libre-Pensée, elle aussi, est plus audacieuse dans ses prétentions, Les adversaires des Eglises étaient des déistes. Ils voulaient renverser les dogmes ecclésiastiques, mais ils prétendaient maintenir la foi en Dieu, au Dieu créateur des cieux et de la terre, la distinction entre le bien et le mal, l'espérance d'une vie future. Le culte de la Raison, qui a présidé aux grandes fêtes révolutionnaires, si vide qu'il fût, était toujours un culte. Maintenant les principes anarchiques sont des mines qui doivent renverser les soubassements, les fondations même de tout édifice religieux. C'est l'idée même de Dieu, l'idée même de la morale qu'on cherche à faire sauter. « Ni Dieu, ni maître! » c'est la devise qui fascine les esprits dans certains milieux. La crise actuelle nous paraît donc plus profonde que celle de la fin du dix-huitième siècle, si nous songeons encore que les Encyclopédistes n'atteignaient qu'une classe sociale, la classe des intellectuels, tandis que la « Libre-Pensée » moderne s'infiltre dans toutes les couches sociales. Donc, alors même que le christianisme, pour se développer, est appelé à passer au travers de crises successives, notre situation religieuse est singulièrement grave à nos yeux. Aussi désirons-nous en rechercher les caractères distinctifs les plus saillants.

Le christianisme a une date de naissance. Comme toutes les religions morales supérieures, c'est à la convergence

d'événements historiques, à la rencontre de la personnalité de Jésus-Christ et de son milieu, que notre religion a dû le jour. Le christianisme est une puissance du passé aussi bien qu'une puissance actuelle. Or, ce passé, nul fidèle ne peut le répudier ; c'est un héritage qui nous est sacré. Prenez l'histoire de l'Eglise : vous constatez que toutes les tendances réformatrices qui ont vu le jour ont été inspirées par des tentatives de revenir à la source même du christianisme. Le protestantisme est le mouvement typique à cet égard.

Et comme les Eglises, le fidèle, pour fortifier sa foi, pour la purifier, a besoin, par une étude toujours renouvelée du Nouveau Testament, d'aller se retremper sans cesse aux origines même de sa religion.

Ces forts liens qui rattachent les chrétiens de toutes les générations à la source même de l'Evangile, se comprennent aux yeux de quiconque n'a pas une conception atomistique, individualiste de l'histoire.

Il est évident que si l'homme est envisagé comme étant une entité toujours identique, capable de faire les mêmes expériences, sous toutes les latitudes, à toutes les époques, l'homme ne saurait reconnaître sa dépendance à l'égard d'un mouvement historique quelconque. Au point de vue religieux, la révélation ne saurait être alors que personnelle. Mais, pour notre part, convaincu de la solidarité des générations entre elles, nous voyons que le développement religieux de l'humanité est lié à des causes historiques. Chaque phase se rattache intimement à une ou plusieurs grandes personnalités qui, dans des conditions spéciales, jettent le germe d'un développement qui durera aussi longtemps que le germe n'aura pas réalisé toutes ses virtualités. Et c'est ainsi que se comprennent, d'une part, le fait que, dans les religions morales supérieures, la phase de spiritualisme précède la concrétisation du mouvement, et, d'autre part, le fait que toute une religion dépende d'événements historiques qui ont leur date. Ainsi pour le christianisme, tant que les virtualités, contenues dans le germe religieux déposé dans le milieu juif du premier siècle par Jésus de Nazareth, ne

seront pas réalisées, épuisées, la personne historique du Christ exercera une autorité sur les consciences éprises de l'idéal chrétien.

Mais si le christianisme est une puissance du passé, il est aussi une puissance du présent : il est esprit et vie. Il n'est pas une simple reproduction, à tous les âges, de l'image des premières communautés chrétiennes. Il n'est pas même l'imitation servile des faits et gestes du Sauveur ; car nul disciple ne peut prétendre avoir la même mission que son Maître et dans les mêmes conditions. L'Evangile, qui est le levain qui fait lever la pâte, a la prétention de faire surgir, à chaque nouvelle époque, des organismes s'adaptant aux nouvelles conditions d'existence, mais animés du même souffle religieux et moral, pénétrés du même idéal que celui que Christ faisait entrevoir à ses premiers disciples.

Or, cette union du présent au passé, ce lien entre l'Evangile éternel et les traditions chrétiennes des âges écoulés soulève le gros problème de l'autorité religieuse ; car l'identification entre l'Evangile et les conceptions chrétiennes du passé fait courir au christianisme de graves dangers à notre époque où l'esprit de recherches historiques est si puissant. Ce n'est pas fortuitement que le problème de l'autorité s'est posé au cours du dix-neuvième siècle dans toutes les écoles théologiques. Pour ces cercles-là, on peut le considérer comme résolu. Le beau livre posthume d'Auguste Sabatier : *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, nous semble être la conclusion de toutes controverses sur ce sujet.

Il ne peut plus y avoir d'autorités extérieures. La conscience moderne ne peut plus subir le joug de l'asservissement à des doctrines qu'elle ne peut s'assimiler. Il faut que la vérité, pour être acceptée, se manifeste à elle comme vérité. Dès lors, les traditions du passé, les traditions des origines du christianisme elles-mêmes ne sauraient constituer un code, code de vérités ou code de faits, dont les articles devraient être envisagés comme ayant force de loi pour tous les chrétiens. Non, ces traditions sont une source de vie

où le fidèle va puiser tout ce que sa conscience chrétienne peut s'assimiler, en laissant de côté les éléments qui lui paraissent étrangers. Vis-à-vis de ces traditions, la plus grande déférence peut parfaitement s'associer à la plus grande liberté. Plus le chrétien conservera la liberté de donner à sa foi les expressions de son choix, plus il se sentira libre à l'égard des traditions du passé, plus aussi il reconnaîtra franchement sa dépendance historique des manifestations chrétiennes des premières communautés comme de celles des générations postérieures. Une fois majeur, l'enfant ne brise pas les relations avec son père. Elles changent de caractère. Le respect, l'influence, l'affection, sont des sentiments d'autant plus forts et d'autant plus touchants qu'ils naissent librement, naturellement. Cette union de la dépendance historique et de la liberté de critique à l'égard des formules du passé, nous l'apprécions chaque jour davantage, elle est un privilège que nous ne nous laisserons jamais ravir.

Mais si l'union du présent et du passé, s'opérant dans un esprit de respect et de liberté, tend à prévaloir dans les cercles théologiques, ce n'est malheureusement pas encore le cas dans la société religieuse en général. Là, le poids, l'autorité des traditions du passé menacent de former comme une carapace qui étouffe la puissance vive du christianisme. L'identification entre les conceptions dogmatiques du passé et l'Evangile est fréquente, usuelle. Aussi les adversaires du christianisme ont-ils beau jeu. Prenons comme exemple l'ouvrage de Gabriel Séailles : *Les affirmations de la conscience moderne*. Ce penseur n'est pas le premier venu, il ne se contente pas des clichés de la Libre-Pensée. « Je ne viens pas, nous dit-il, faire œuvre de polémiste ; il ne me convient pas de parler légèrement de questions qu'on se doit à soi-même et aux autres d'aborder avec sérieux. Je n'attaque pas le cléricalisme ; je ne considère pas le christianisme comme un instrument politique, comme un puissant moyen de conservation sociale ; je le prends pour ce qu'il veut et pour ce qu'il doit être, une théorie du monde, une doctrine morale, et je me demande pour quelles raisons il perd de plus en

plus l'empire qu'il a, pendant des siècles écoulés, exercé sur les esprits. »

Du moment que le christianisme est « une théorie du monde, » il n'est pas difficile à Séailles de montrer que la dogmatique scolastique, qui est encore exprimée dans toutes les écoles du dix-septième siècle, loin d'être influencée par les vues des Copernic, des Keppler, des Galilée, des Descartes, est encore toute imprégnée de la Physique et du Traité du ciel d'Aristote. La terre est le centre de l'univers. « Tout se dispose, tout s'ordonne par rapport à elle. » « Cette place privilégiée marque l'importance et la grandeur de l'homme dont elle est le séjour. » « Et comme le monde est un, l'histoire est une. » « Jésus-Christ est au centre de l'histoire : tout ce qui le précède l'annonce et le prépare, tout ce qui le suit achève et confirme son œuvre de rédemption. » « L'Ancien Testament n'est pas autre chose que le Nouveau, couvert d'un voile, et le Nouveau n'est pas autre chose que l'Ancien dévoilé. L'arche de Noé est une figure de Jésus-Christ en croix, parce que le corps de l'homme est six fois plus long que large, et que ce sont là précisément les dimensions de l'arche. Abraham sacrifie Isaac pour faire pressentir le sacrifice du Fils de Dieu. » « Loin de surprendre et de déconcerter la pensée, le miracle est un élément intégrant de cette conception des choses. »

Or cette conception esthétique et morale de l'univers, qui est la base de la dogmatique scolastique, donc du christianisme d'après Séailles, est ruinée depuis trois siècles par les progrès continus de la science positive. « Les croyants se rapprochent, se groupent pour se confirmer dans leur foi, ils la mettent, de parti pris, au-dessus de toute discussion, mais ils ne peuvent ignorer les négations qui se produisent autour d'eux, se soustraire aux vérités nouvelles qui s'accordent mal avec les vieux dogmes, se reposer dans la tranquille certitude qui naît de l'unanimité des esprits. Ils voient des hommes éclairés ou excellents nier ce qui leur paraît la vérité et la condition de toute vertu. Sans doute, il ne manquera jamais de théologiens pour imaginer quelque distinguo

subtil qui concilie la science avec le dogme et le miracle, mais la foi est chancelante, qui pose en équilibre sur une subtilité théologique. Loin de nous ramener au dogme, toute la vie nous en détourne, il reste en dehors de tout ce qui fait l'objet de notre pensée[1]. »

Aussi la banqueroute du christianisme est-elle certaine. « L'illusion est grande de croire que l'affaiblissement des croyances religieuses est un accident, qu'il s'explique par la malfaisance des impies, par la corruption du siècle, il tient à l'évolution même et au progrès de la pensée moderne, il en est la conséquence nécessaire[2]. »

Voilà où conduit l'identification de l'Evangile avec une tradition dogmatique imprégnée de conceptions que ne supporte plus la pensée moderne. Et l'identification de l'Evangile avec les textes sacrés du Nouveau Testament prête également à des attaques de ce genre ; car le cadre de l'Evangile est aussi enveloppé de conceptions juives du premier siècle, qui ne sauraient faire loi pour tous les âges futurs. Prenons un exemple. Voulez-vous savoir quelle impression fait le récit de Marc V, 1-17 sur Gabriel Séailles ? Ecoutez-le[3] : « Jésus ayant passé le lac de Tibériade, un homme possédé de l'esprit impur sort des tombeaux où il faisait sa demeure et se précipite vers lui. Le diable mal avisé, au lieu de se taire, se prosterne, supplie : « Qu'y a-t-il entre vous et moi, Jésus, Fils » du Dieu très haut ? Je te conjure par Dieu (!) de ne pas me » tourmenter. » Le singulier diable ! Jésus lui demande alors : « Comment t'appelles-tu ? » Et ce diable facétieux lui répond par une façon de calembour : « Je m'appelle Légion, parce » que nous sommes plusieurs, » et il le prie avec insistance de ne pas le chasser du pays. « Or, il y avait là un grand » troupeau de pourceaux qui paissaient le long des monta- » gnes, et tous ces démons le suppliaient disant : Envoyez- » nous dans ces pourceaux, afin que nous y entrions. » Sans prévoir les conséquences de cette concession, j'aime du moins à le croire, Jésus le leur permit, « et ces esprits impurs, sor-

[1] Page 37. — [2] Page 3. — [3] Page 97.

» tant de l'homme, entrèrent dans les pourceaux ; et tout le » troupeau de la hauteur se précipita vers la mer ; ils étaient » environ deux mille, et ils se noyèrent dans la mer. » Le troupeau était bien noyé, mais les démons ? Quoi qu'il en soit, les porchers s'enfuirent, courant porter la nouvelle à la ville voisine, et, sans réclamer d'indemnité, les habitants prièrent le sorcier redoutable de quitter leur pays. La terreur sans doute les empêcha de l'assommer. »

Nous n'aimons pas l'ironie et la raillerie, mais il est évident que ce récit a été rédigé par un auteur croyant à l'existence d'esprits malfaisants qui pouvaient s'introduire dans le corps des animaux comme dans ceux des hommes. Or cette conception-là nous est devenue complètement étrangère ; aussi la compassion de notre Sauveur pour ces pauvres malheureux qu'on appelait des possédés nous touche ; nous sommes persuadés que Jésus-Christ a eu une grande action sur eux, mais nous ne saurions prendre à la lettre les détails des récits de possession, ils nous laissent indifférents. C'est là un exemple entre beaucoup qui nous montre que l'identification de l'Evangile avec les textes mêmes du Nouveau Testament provoque des heurts pour une conscience moderne, aussi bien que l'identification de l'Evangile avec une dogmatique du passé.

Pour surmonter les périls que ce poids mort de conceptions dépassées, de formules desséchées fait courir au christianisme, les protagonistes de mouvements nouveaux nous conseillent de nous en tenir soit à l'enseignement moral et religieux du Christ, c'est l'opinion de Faber, soit au Messianisme hébraïque, c'est, vous le savez, la thèse favorite de Wilfred Monod. Ce sont là des signes symptomatiques ; ils manifestent les efforts faits pour rendre l'Evangile non solidaire d'éléments dogmatiques ou historiques qui ne dérivent pas directement du germe religieux et moral de l'Evangile. Mais ces thèses manifestent encore la velléité de trouver pour la foi une norme extérieure, historique, norme qui ne peut plus se concevoir du moment que vous permettez de faire la distinction entre l'Evangile et ses manifestations extérieures.

Non, ce dont nous avons le plus besoin à l'heure actuelle, c'est d'une exposition positive raisonnée de la foi chrétienne, faite par une conscience respectueuse, mais libre à l'égard des traditions du passé, qui saurait dégager l'Evangile éternel et l'appliquer aux conditions de la vie moderne. Charles Secrétan, dans son volume : *Le principe de la morale*, réclamait déjà une philosophie chrétienne. Elle « sera l'œuvre d'un chrétien, mais elle ne s'adressera pas aux seuls chrétiens. Elle rendra la religion recommandable à tous les esprits sincères ; elle constituera la véritable apologie, la seule effective[1]. » « Une réflexion assez simple fait comprendre à tout esprit un peu familier avec la marche de l'histoire, qu'à un moment donné, la jeune chrétienté, cherchant à se comprendre elle-même, ne pouvait pas éviter de s'appuyer sur la logique, sur la psychologie, sur la physique élaborées dans les écoles de l'antiquitè païenne ; mais il suffit de prolonger un peu cette réflexion pour voir qu'un tel syncrétisme ne pouvait aboutir. Le perpétuer aujourd'hui, en faire la norme de la pensée chrétienne, en élever les produits à la dignité de doctrines immuables, de vérités inspirées, proposer comme la voie unique en philosophie les distinctions spécieuses, les synthèses impossibles, les sentiers tortueux d'un disciple de Platon, c'est méconnaître absolument la force plastique du germe chrétien.... Non, c'est au seul sentiment chrétien, c'est à l'intuition, c'est à la religion vivante, en un mot, c'est à la grâce qu'il appartient d'indiquer ce qui est essentiel à la piété ; c'est à la raison logique, appuyée sur l'expérience universelle de faire voir comment il est possible de satisfaire à ces conditions essentielles. La philosophie chrétienne sera donc, avant tout, indépendante, une philosophie au sens le plus large, une conception de l'universel et s'abstiendra rigoureusement de s'appuyer sur aucun élément contestable, sur aucun texte, sur aucun fait particulier, pour important qu'il puisse être, et de faire entrer de tels éléments dans sa construction, ou d'en entreprendre l'examen.

[1] Page 334.

Son existence même est à ce prix[1]. » Ce programme est encore d'une actualité saisissante. Il faut marcher dans la voie ouverte par notre grand philosophe ; seule cette voie nous permettra de nous dégager de toutes ces identifications pleines de péril, que la plupart des esprits laïques font de l'Evangile avec des systèmes démodés du passé, et de montrer que la sève chrétienne, si elle a déjà donné naissance à des plantes vivaces, à des systèmes qui ont fait leur temps, est encore puissante pour dominer l'esprit moderne.

Gabriel Séailles, dans son réquisitoire contre le christianisme, après avoir montré que les dogmes ne peuvent plus renaître parce que la théorie du monde qui est à leur base est une théorie dépassée, détrônée par la science, cherche à demontrer que l'idéal moral lui-même du christianisme ne peut plus convenir aux temps modernes. « Ayons donc, nous dit-il[2], le courage de le dire ; la science ne nie pas seulement les vieux dogmes, avec ce qu'ils perpétuent de la métaphysique alexandrine, la magie des rites et des sacrements, tout ce dont l'Eglise, durant des siècles, avec le concours du Saint-Esprit, a surchargé l'enseignement de Jésus, c'est la morale chrétienne elle-même, c'est sa conception de la vie qu'elle contredit et qu'elle tend de plus à affaiblir dans les âmes par cette contradiction même. A l'esprit chrétien s'oppose un esprit nouveau. » Vous l'entendez, il ne s'agit plus de formes vieilles, reçues du passé, c'est le fond même du christianisme qui est mis en cause. Il importe de se rendre compte de cet antagonisme. Il nous fera mettre en saillie la face la plus grave de la crise religieuse.

Comment Séailles résume-t-il la morale chrétienne qu'il oppose à l'esprit nouveau ? « La foi, l'espérance et la charité, nous dit-il[3], sont les trois grandes vertus chrétiennes, vertus intimement unies, inséparables, qui manifestent une même disposition de l'âme. Mais ces vertus ne dépendent pas de la liberté humaine, elle ne naissent pas de la science qui veut des raisons démonstratives ; elles sortent moins encore d'une

[1] Page 335. — [2] Page 43. — [3] Page 49.

nature qui y répugne et qui les nie, elles veulent une impression d'en haut, un concours divin, une action de la grâce qu'il ne nous appartient pas de déterminer ; l'Esprit souffle où il veut. »

Ces vertus théologales, fruits de la grâce, qui constituent l'esprit chrétien, ont pour base l'idée de la coulpe. Tandis que pour la morale antique, le mot d'ordre était de suivre la nature, *sequere naturam*, pour le chrétien, la nature est, nous dit Séailles[1], « mauvaise, incurablement mauvaise, et livrée à elle-même, elle ne peut produire que le désordre et le mal. Dans l'homme, elle est l'empire de la chair, l'égoïsme, la source de toutes les passions perverses, l'auxiliaire de Satan. » Dès lors, pour réaliser le souverain bien, il faut se convertir. « Le bien n'est pas d'achever la nature, mais de la détruire. » « Le sage devient le saint[2]. »

Si l'idée de la coulpe est à la base de la morale chrétienne, la vie future en donne la clef, c'est elle qui l'oriente. « Dans le christianisme,... tout, nous dit Séailles[3], est subordonné à la vie future, qui seule livre le secret de la vie présente. La terre est pour l'âme un lieu d'exil, le corps une prison. » « Le souverain bien n'est pas de ce monde, dans une autre vie s'achève notre destinée. » Et notre auteur relève les idées eschatologiques du Nouveau Testament, qui font de la morale de Jésus une morale d'attente et d'épreuve. « Dans l'attente de cette révolution cosmique, de cette grande catastrophe que chaque jour peut amener, que faire ? S'attacher à tout ce qui va nous manquer, à tout ce qui va périr et ne nous offre de toute part que l'image d'une ruine imminente, fonder, créer sur la terre ? Non, mais s'en détacher, vivre déjà dans le royaume de Dieu, dans la cité céleste, que la voix du Messie annonce, avant que n'éclatent les trompettes du dernier jour[4]. » Cette orientation de la morale chrétienne est demeurée, alors même que les chrétiens n'attendent plus la fin du monde d'un jour à l'autre. « On s'installe, dit Séailles[5], sur la terre avec la confiance que la maison est solide et pour

[1] Page 45. — [2] Page 46. — [3] Page 48. — [4] Page 53. — [5] Page 55.

des siècles, bien chauffée par le soleil que ne va pas souffler soudain une bouche géante. Il n'en reste pas moins entendu que la terre est un lieu de passage; la vie présente une énigme et une épreuve, dont le sens n'est donné que par la vie future, qui rétablit toutes choses dans l'ordre. »

Cette morale de vertus, fruits de la grâce, reposant sur l'idée de la coulpe, orientée par les perspectives de la vie future, appartient à une sphère qui est trop élevée pour résoudre les problèmes sociaux. Le christianisme, d'après Séailles, s'est toujours montré impuissant dans le domaine politique et économique. « Dans l'ordre politique et social, nous dit Séailles[1], l'action du christianisme est, en quelque façon, négative ; il enseigne au pauvre la résignation, il lui offre le paradis; il adoucit la brutalité des forts, il leur oppose la menace de l'enfer ; mais s'il réussit à organiser le couvent, il n'a pas de principes selon lesquels organiser la société laïque. La vie politique et économique se déroule au-dessous des sphères sublimes auxquelles il prétend porter la pensée de l'homme ; il l'abandonne aux lois naturelles, au lieu de chercher dans l'intelligence de ces lois le moyen de les plier aux exigences progressives de la conscience humaine. Par là même, il se condamne à s'adapter à toutes les formes de l'injustice et à absoudre et fortifier toutes les iniquités sociales. »

Aussi, en présence de l'insuffisance sociale de la morale chrétienne, la société moderne, absorbée, dominée précisément par les questions sociales, se détourne de l'Evangile. « Notre morale, dit Séailles[2], est de moins en moins chrétienne, par cela même qu'elle est de plus en plus sociale. » « Le respect des personnes, la justice dans les rapports économiques, la justice qui ne va pas sans le sens de la solidarité humaine, fera plus pour préparer la fraternité que cette charité hyperbolique, indéterminée, que tout contredit, qui reste en dehors de la cité, et qui, livrée à l'arbitraire des individus, ne s'exerce jamais[3]. »

Aussi, laissant en dehors de ses préoccupations l'hypo-

[1] Page 61. — [2] Page 56. — [3] Page 64.

thèse de Dieu et de la vie future, ne cherchant qu'une chose, une meilleure organisation des conditions sociales humaines, Séailles cherche-t-il à fonder une morale purement terrestre. « Capable d'opérer lui-même, il (l'homme) n'a plus besoin, nous dit notre auteur[1], d'avoir recours à l'intervention des puissances surnaturelles. On ne demande pas à un Dieu de faire ce qu'on peut faire plus sûrement soi-même ; le paysan ne sollicite pas un miracle pour écarter la grêle de son champ quand il sait, en agitant les ondes de l'air, dissiper les nuages qui la portent dans leurs flancs. » « Par la technologie, par la création d'organismes géants qu'animent les forces naturelles, nous supprimons l'espace, nous modifions la face de la terre, nous agissons sur la planète... et de mieux en mieux, nous l'accommodons aux besoins de l'humanité. Dès lors, nous ne consentons plus à fonder la morale sur l'inconnu, sur Dieu, sur la vie future, sur ce que nous ne pouvons que conjecturer et nous ne consentons pas davantage à la résumer dans la formule fameuse « supporte et abstiens-toi. » Nous voulons partir de ce que nous savons et faire tout ce que nous pouvons. » « Au lieu de projeter notre idéal de justice dans un monde transcendant, de le réduire à un rêve plus ou moins vague de paradis, nous nous efforcerons d'en définir les termes, de le concevoir dans son rapport aux faits, aux lois sociales et d'en rapprocher le réel[2]. »

Par ces citations, nous avons cherché à relever les termes de l'antagonisme que Séailles établit entre la conscience moderne et la morale chrétienne. Comme notre auteur est l'écho de toute une tendance de notre époque, cet antagonisme reflète bien la profondeur de la crise religieuse.

Le dualisme provenant du fait que la morale chrétienne est enveloppée par les conceptions d'un monde transcendant est envisagé par Séailles comme anti-social dans son essence, parce que, pour être social à ses yeux, il ne faut concevoir comme domaine de la justice que les rapports présents des hommes entre eux. Ce dualisme se trahit, en effet, au cours

[1] Page 103. — [2] Page 104.

de toute l'histoire du christianisme. Les premières communautés ont vécu dans l'attente imminente du jour dernier. Les questions eschatologiques étaient de toute importance pour elles. Leur vie chrétienne était enveloppée par le réseau de ces croyances-là. Dans le monachisme, nous voyons fleurir le mysticisme ascétique qui produit tous ses fruits dans cette institution, mais la tendance adoucie se retrouve dans les manifestations de l'Eglise. L'homme est appelé à combattre les désirs de sa chair, et la vie en Dieu est considérée comme la vie supérieure. Certes, nous pouvons nous sentir éloignés de plus d'une de ces manifestations eschatologiques ou monacales, toujours est-il que nous rattachons bien notre vie chrétienne à un monde transcendant. Alors même que nous ne cherchons plus à supputer les temps pour déterminer la date de la fin du monde, préoccupations qui nous apparaissent oiseuses ; alors même que la vie monacale nous est antipathique, aussi bien que la vie de certains conventicules, où il semble que nous ne devions vivre que pour mourir, nous rattachons notre vie morale à une cause transcendante, à Dieu même. Dans la première épître de Jean, nous lisons au chapitre IV, versets 7 et 19 : « Bien aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu.... Pour nous, nous l'aimons parce qu'il nous a aimés le premier. » Nous trouvons là la source de la vie chrétienne. L'amour chrétien jaillit d'une communion personnelle avec le Dieu d'amour en Jésus-Christ. Et pour notre vie chrétienne, nous ne saurions restreindre nos horizons aux bornes étroites de la vie économique terrestre. Les horizons éternels sont impliqués dans notre foi, alors même que nous combattons l'idée que l'appât des récompenses futures soit le mobile de nos actions. Battre monnaie avec le Ciel, comme l'Eglise catholique le fait, ou exhorter les autres à ne vivre que pour les biens à venir, ou dans la crainte des châtiments futurs, nous a toujours paru odieux. La vie future est le rayonnement de la vie chrétienne, elle n'en est pas l'inspiratrice intéressée. Donc, nous le reconnaissons, la vie chrétienne est enveloppée

par la conception d'un monde transcendant. Pour nous, la vie présente est une école où chaque génération vient se préparer pour une économie nouvelle, qui nous dépasse.

Seulement, cet élément transcendant de la morale chrétienne est-il vraiment, comme l'affirme Séailles, incompatible avec l'élément social? Juger tout le christianisme sous l'angle du mysticisme ascétique et des croyances eschatologiques, est-ce juste? N'est-ce pas profondément méconnaître la complexité de la vie chrétienne? Si l'élément transcendant est incontestable, l'élément social du christianisme l'est également. La religion de l'amour, qui proclame la paternité de Dieu et la fraternité humaine, serait-elle vraiment un obstacle à la poursuite d'une justice sociale? Ce serait étrange, en tout cas. Mais il suffit d'étudier l'histoire pour constater que le christianisme a été, plus d'une fois, le régénérateur social par excellence. Les chrétiens de la première génération formaient par leurs communautés de puissants foyers de vie sociale, alors même qu'ils n'étaient qu'une minorité et qu'ils attendaient la fin du monde à brève échéance. Et pour ne prendre que trois exemples frappants : Alors que l'empire romain s'était écroulé, que les barbares avaient semé des ruines sur toute la surface de l'Europe, qui est-ce qui a été le grand éducateur en ces temps troublés? qui a formé les premiers foyers de civilisation? qui a fait abattre les forêts pour ensemencer les champs? qui a planté la vigne sur nos côteaux? L'Eglise n'a-t-elle pas été l'initiatrice de tout ce mouvement social qui a abouti à la constitution des nationalités modernes? Notre Réforme du seizième siècle, cette sœur de la Renaissance, n'a-t-elle pas eu un caractère social nettement marqué? N'est-ce pas elle qui a fondé les écoles publiques, les académies? N'était-elle pas l'inspiratrice du temps? Genève n'a-t-elle pas été façonnée par la puissante personnalité de Calvin? Et la fondation de l'Etat le plus moderne, où les principes de liberté et d'égalité sont le plus accentués, les Etats-Unis, à qui en revient l'honneur? N'est-ce pas à des protestants exilés à cause de leur foi? Ce sont des puritains qui ont constitué cette grande République, imprégnée plus que les Etats d'Eu-

rope de l'esprit moderne. Nier le caractère social du christianisme, c'est fermer les yeux à l'évidence.

L'élément transcendant et l'élément social nous paraissent appartenir, l'un et l'autre, au christianisme. Loin de s'exclure, ils sont appelés à se combiner heureusement. Lorsque l'élément transcendant se détache de l'élément social, il produit alors les aberrations contre lesquelles Séailles n'a pas tort de protester ; mais lorsque l'élément social méprise l'élément transcendant, il perd à son tour son envolée et dégénère facilement en socialisme révolutionnaire.

Le christianisme du dix-neuvième siècle s'est-il préoccupé des conditions économiques des peuples comme il l'aurait dû ? Nous ne le pensons pas; aussi le christianisme social est-il une réaction puissante contre les déficits du christianisme traditionnel. Nous ne pouvons adhérer, de tout point, au réquisitoire contre les Eglises formulé par un des prophètes du mouvement, Wilfred Monod. Nos Eglises, malgré leurs misères, ont rendu trop de services pour que nous puissions les envisager comme des édifices vermoulus, délabrés, tombant en ruines. Déblayer le terrain pour se débarrasser de toutes les constructions anciennes, afin d'édifier des bâtiments complètement nouveaux, nous apparaît comme un rêve de révolutionnaire. Nous croyons que le nouveau doit sortir organiquement de l'ancien ; nous sommes partisans d'une transformation, et non d'une révolution de nos institutions religieuses. Mais, à cette divergence près, nous pensons que les critiques de Wilfred Monod portent juste.

Au fond, la vie de nos Eglises au dix-neuvième siècle a été dominée par le mouvement, puissant de sève religieuse, du Réveil. Mais ce mouvement était intimément lié à une réaction politique, revanche de l'esprit conservateur sur l'esprit révolutionnaire. Et il s'est malheureusement affublé d'un vêtement dogmatique d'emprunt, qui ne lui convenait pas, mais qu'il croyait d'autant plus lui être nécessaire. Un individualisme excessif le dominait. Vinet n'a-t-il pas dit que la doctrine du Réveil n'était qu'un plat réchauffé du XVIe siècle ? La préoccupation de la mort jouait un rôle excessif, il sem-

blait qu'on ne devait vivre que pour mourir ; il fallait, pour son salut, se retirer d'un monde pécheur. La Société, disait un prédicateur du Réveil, est un bâtiment en flammes, dont il faut pièce à pièce arracher le mobilier, c'est-à-dire les âmes. Cette image est typique. Comment un mouvement religieux pourrait-il être social, qui nie la régénération possible de cette société ? Aussi, sous la suggestion de la piété du Réveil, les Eglises du dix-neuvième siècle se sont-elles avant tout préoccupées de questions dogmatiques et ecclésiastiques, et ont-elles été à tel point absorbées par elles qu'elles ont profondément méconnu les aspirations sociales nouvelles, qui se faisaient déjà jour en 1830 et en 1845. Lorsque nous pourrons apprécier froidement notre crise religieuse de 45, nous nous rendrons compte comment les questions ecclésiastiques ont voilé la situation sociale nouvelle qui commençait à se faire jour. Conséquence : les Eglises ont perdu l'oreille des foules. Au lieu de diriger les nouvelles aspirations, dans ce qu'elles avaient de légitime, elles se sont trouvées devancées et distancées. Le mouvement du christianisme social nous donne lui-même l'impression d'être à la remorque du mouvement social général. Aussi pouvons-nous dire que, sans méconnaître tout ce que les chrétiens ont fait, individuellement ou collectivement, dans le domaine de la philanthropie, les Eglises par leur direction générale, dominées par les questions dogmatiques et ecclésiastiques, ne se sont pas montrées sociales au dix-neuvième siècle, et nous en subissons les conséquences funestes à l'heure actuelle.

Mais s'il y a danger, pour les Eglises, à ne pas développer l'élément social, il y a de plus grands périls encore à séparer l'élément social de l'élément transcendant.

Certes, nous sommes loin de refuser toute religiosité à ceux qui, comme Séailles, repoussent tout élément transcendant, qui laissent et le problème de Dieu et le problème de la vie future sans solution. Même dans les cadres restreints de l'humanité terrestre, il y a place pour le sentiment religieux. Du moment qu'au sein des relations sociales, on ne veut pas du régime du plus fort et qu'on croit à une justice

intégrale, qui doit devenir la règle de toutes les relations des hommes entre eux, il y a un élément de foi, il y a la soumission de la volonté à un ordre supérieur. Partout, à nos yeux, où se rencontre cet élément-là, il y a religiosité.

Mais cette religiosité, que devient-elle, non dans les cercles d'érudits comme Séailles, mais dans les centres ouvriers? Une véritable religion sociale. Quiconque fréquente un peu les assemblées où sont prônées les revendications sociales, y rencontre les traits distinctifs d'une Eglise. Il y a des dogmes qu'il faut admettre ; ils sont présentés sous forme négative, n'importe! C'est le dogme de l'anticapitalisme, de l'antimilitarisme, de l'anticléricalisme. Il y a des anathèmes prononcés. Il y a un paradis social entrevu, qui fera régner le bonheur parfait sur la terre. Cette foi sociale a ses apôtres, ses missions ; sa propagande est active.

Or, cette religion sociale, mettant l'absolu où il n'est pas, devient nécessairement tyrannique, révolutionnaire. L'Evangile est sympathique à toutes les aspirations vers plus de justice, plus de solidarité, plus d'amour, qui se manifestent dans les revendications sociales. A y regarder de près, il y a bien là des influences chrétiennes débaptisées. Les chrétiens, comprenant qu'il y a action et réaction des individus sur la société et de la société sur les individus, sont loin d'être hostiles à des réformes légales. Mais, où la divergence éclate entre la religion sociale et la religion chrétienne, c'est dans la méthode.

Les chrétiens ne peuvent méconnaître l'élément personnel de la vie morale. La société est constituée par les individus. Plus ces individus seront de puissantes personnalités, se mettant au service d'autrui, plus la société sera forte. « Il faut s'appartenir pour pouvoir se donner, » comme le disait fort bien Vinet. Et la racine de toutes les injustices gît dans les cœurs. L'égoïsme brutal des appétits est la source de tous les maux. Tant que cet égoïsme n'est pas terrassé, rien n'est encore fait. Les réformes légales seront donc toujours subordonnées aux réformes morales.

La religion sociale, au contraire, mettant son absolu dans

un ordre social qui plane au-dessus des individus, ne saurait avoir pour méthode que la manière révolutionnaire. En proclamant la haine des classes, elle veut, par un coup d'état, imposer aux peuples la constitution idéale qui doit être la panacée universelle, les hommes n'étant mauvais qu'à cause des mauvaises législations. La religion sociale, en méprisant l'élément transcendant de la morale chrétienne, aboutit logiquement au régime du nivellement et de la tyrannie universelle.

Cette religion sociale se constitue de plus en plus en opposition à la religion chrétienne. Efforçons-nous de montrer la légitimité de l'élément transcendant de la morale chrétienne en face des souffrances et de la mort, que la meilleure des organisations sociales ne parviendra pas à bannir de la terre. Efforçons-nous aussi d'imprimer à notre activité une direction sociale ; faisons de plus en plus du bon socialisme pratique. On finira bien par reconnaître l'arbre à ses fruits.

En face des difficultés de l'heure présente, le christianisme possède-t-il au moins des organes appropriés aux temps nouveaux, capables de faire éclater avec relief la puissance de l'Evangile ? Bref, les Eglises sont-elles à la hauteur de leur tâche ? A entendre certaines voix, il ne le paraîtrait pas. Elles seraient plutôt une des causes de la crise religieuse. C'est la thèse de ce pasteur zurichois qui, sous le pseudonyme de Hans Faber, a écrit une violente diatribe contre les Eglises : *Das Christentum der Zukunft*. Selon cet auteur, c'est bien le christianisme qui apportera la solution des terribles problèmes économiques et sociaux que le vingtième siècle voit se poser devant lui. Le christianisme, et non les Eglises ; car le christianisme doit se détacher des Eglises, s'il veut manifester sa puissance. Le christianisme du vingtième siècle n'aura plus d'Eglises, car c'est d'elles que nous vient tout le mal. Leur constitution a aiguillé notre religion sur une fausse voie. Cette déviation malheureuse remonte jusqu'à la première génération chrétienne. Le grand apôtre Paul y a largement contribué, en faisant passer dans l'Evangile son esprit de théologie rabbinique, en prenant comme type de ses

communautés la constitution synagogale. Les réformateurs du seizième siècle ont bien tenté un retour au véritable christianisme, mais ils sont restés à mi-chemin. Leur œuvre est tout imprégnée d'ecclésiasticisme. Vous le voyez, c'est bien un procès en règle que le pasteur zurichois intente aux Eglises. Sur quoi base-t-il cette opposition entre les Eglises et le christianisme? Sur l'impression qui se dégage de l'œuvre de Jésus-Christ. La spontanéité, la liberté caractérisent l'action de celui qui fut la victime des autorités ecclésiastiques de son temps. La prédication de l'Evangile par le Christ a été un joyeux message, d'une conscience parlant librement à d'autres consciences. Aussi Jésus n'a-t-il jamais voulu instituer un organisme ecclésiastique; il n'en a jamais parlé. « En fait, traduisons-nous librement [1], on méconnaît complètement la manière de parler et d'agir de Jésus, lorsqu'on ne veut pas reconnaître que toute sa prédication et sa méthode sont en contradiction avec celle de l'institution qui jouait le rôle d'Eglise de son temps. Il ne voulait pas, à la place d'une Eglise juive, fonder une Eglise nouvelle, une Eglise chrétienne; il n'en voulait aucune, il n'a pas donné de directions pour la fondation et l'érection d'une Eglise, parce que l'idée d'une Eglise était bien loin de lui. La pensée de Jésus n'était pas: une Eglise ou pas d'Eglise, ce qu'il voulait était quelque chose de tout autre et était complètement opposé à l'existence d'une Eglise. »

Aussi, la constitution d'Eglises, cette déviation fondamentale de la pensée du Christ, a amené avec elle les funestes conséquences dont souffre le christianisme de nos jours. Au lieu de demeurer un puissant courant de vie spirituelle et d'excitation à réaliser les exigences de la vie idéale, l'Evangile s'est transformé en une organisation qui comprime la vie. « L'Eglise est un compromis que les hommes cherchent à conclure avec les exigences idéales de l'Evangile. *Die Kirche ist das grosse Beruhigungsmittel* [2]. » Car, au lieu d'un libre message, elle a transformé l'Evangile en une foi en un livre,

[1] Page 24. — [2] Page 33.

avec tous les assoupissements et les écrasements d'une foi dogmatique. Au lieu de la vie spontanée, elle a endigué la sève chrétienne dans des cadres ecclésiastiques qui lui font perdre sa saveur et sa force.

Faber est intéressant par les peintures qu'il donne de nos milieux ecclésiastiques, tant libres que nationaux ; car les Eglises indépendantes de l'Etat sont, à ses yeux, comme les autres, minées par ce ver rongeur de l'ecclésiasticisme.

Et tandis qu'une pareille attaque contre les Eglises surgit dans la Suisse allemande, le conseil de se détacher des Eglises nous est donné par le vaillant chrétien qui vient de mourir, Tomy Fallot. Son point de vue est dominé par la situation de la France, par le problème de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Que nous dit-il ? Il vaut la peine de vous citer ces trois pages[1] : « Si donc la séparation se fait, elle se fera au détriment de la société religieuse. Bien loin d'affranchir les Eglises, cette mesure les chargera de nouvelles chaînes.

» A côté de l'asservissement à l'Etat, il ne faut pas oublier une servitude d'un autre genre dont les Eglises savoureront alors toute l'amertume.

» Le jour où l'Etat ne donnera plus rien ni pour les pasteurs, ni pour l'entretien des temples, il faudra constamment avoir recours aux membres les plus riches de nos Eglises.

» Les riches ne manquent pas dans le protestantisme français. Plusieurs sont même très généreux. Il leur serait donc relativement aisé de prélever sur leurs revenus la somme de deux millions réputée nécessaire à la bonne marche de nos Eglises. Mais... il y a un mais formidable, il est naturel que celui qui paye soit aussi celui qui commande. Les riches voudront donc commander. Or la plupart... je dis la plupart de nos protestants riches se distinguent par leur étroitesse de pensée. Ils sont les défenseurs obstinés de doctrines vieillies qui ont perdu toute efficacité. Ils diront donc aux pasteurs : « Vous prêcherez ceci, sinon nous vous coupons les vivres. » Et les pasteurs seront forcés de se déshonorer ou bien de s'en

[1] Page 11 sq.

aller. Un certain nombre d'entre eux se résigneront peut-être au rôle d'onctueux larbins, prêts à tous les aplatissements, mais j'en connais, et de très pauvres, qui se laisseraient congédier.

» Et si les Eglises se soulèvent contre ce despotisme doré? Si les humbles, si les artisans, si les cultivateurs, si les petites gens, qui constituent la moelle et la réserve de notre protestantisme, déclarent qu'elles payeront leurs pasteurs?

» Hélas! hélas! je crains fort que l'enthousiasme, après avoir duré un an, deux ans, trois peut-être, ne s'affaiblisse et que, presque partout, on ne se lasse de donner. Notre peuple protestant est travailleur et économe, mais il n'aime pas donner avec persévérance. Si les riches suppriment leurs cotisations, les autres ne tiendront pas longtemps. « Qu'on » nous laisse à la fin tranquilles avec toutes ces collectes, » gémiront-ils bientôt.

» Lors donc que nos Eglises seront séparées de l'Etat, et tout semble indiquer que l'événement ne tardera pas, voici les trois écueils contre lesquels ira sombrer leur indépendance :

» Le premier écueil s'appelle le despotisme de l'Etat ; le second, l'esprit de domination des riches ; le troisième, l'avarice des masses. »

Aussi, n'attendant rien de bon de la séparation, T. Fallot préconise une mesure plus générale. « Et maintenant, dit-il[1], au risque de grandement vous étonner, je vous déclarerai que je suis partisan convaincu de la séparation, non pas de celle que nos amis souhaitent, mais d'une beaucoup plus radicale et beaucoup plus efficace. Ce que je veux, parce que j'y vois la seule solution possible du conflit actuel, ce n'est pas la séparation soudaine des Eglises d'avec l'Etat, mais la séparation des croyants d'avec les Eglises. » Ces croyants formeraient, d'après notre auteur, de petits groupes religieux, qui ne posséderaient rien, mais qui se proposeraient d'agir suivant les capacités de chacun. Le pastorat deviendrait inutile, dans ces « fraternités de demain. »

[1] Page 13.

Les Eglises, vous venez de l'entendre, n'ont pas une bonne presse à l'heure actuelle. Ces attaques dénotent un malaise réel.

Seulement, la contitution d'organismes ecclésiastiques, en soi, est-elle vraiment funeste?

Oui, nous le reconnaissons, Jésus n'en a pas parlé. Les deux fois que le mot église revient dans les synoptiques peuvent fort bien être envisagées comme des interpolations; c'est la notion du royaume de Dieu qui prime tout dans nos trois premiers Evangiles. Seulement, la constitution d'organismes ecclésiastiques n'était-elle pas impliquée dans l'œuvre même du Christ? Son influence ne pouvait rester à l'état fluide, elle devait s'incarner dans des institutions. Si la pensée qui surgit dans le cerveau cherche inévitablement à se concrétiser dans la parole, de même tout mouvement d'idées tend à se créer des organes qui le reflètent, qui lui assurent l'existence. Que serait devenue l'œuvre du Christ, si nous ne possédions pas nos évangiles écrits? Or, à la fin du premier siècle, la tradition orale, donc l'élément spontané, était préféré à la tradition écrite. Que nous reste-t-il de cette tradition orale? L'humanité ne peut se passer de formes. Nécessairement, les partisans d'une idée, d'une personnalité religieuse, éprouvent le besoin de se réunir, de là la naissance de groupements, d'églises. Loin donc de voir dans la constitution des premières communautés chrétiennes une déviation du christianisme primitf, nous les considérons comme un de ses fruits normaux.

Quant à l'idée de Fallot, que les chrétiens doivent se séparer des Eglises pour fonder des « fraternités, » il y a là une simple question de mot: ces fraternités seront des Eglises. Et alors même que nous sympathisons avec l'idée de ces groupements d'activités chrétiennes, nous ne pouvons pourtant pas adopter un émiettement pareil! De nos jours, pour toute œuvre, on reconnaît que l'union fait la force. Des comités internationaux cherchent à grouper les représentants de la même cause, et les chrétiens devraient s'isoler à tel point qu'il n'y aurait plus que de petites fraternités locales!

Mais dès que ces fraternités entreront en rapport, voilà des liens qui sont bel et bien le germe d'une organisation ecclésiastique nouvelle; le nom seul est changé. Les étiquettes, il est vrai, jouent un grand rôle.

La constitution d'organismes au sein de la chrétienté nous apparaît donc comme une nécessité. Seulement, avec les organismes, il y a un écueil formidable à éviter. Après avoir été le fruit de la vie, après avoir été le moyen de la propager, ils se pétrifient souvent. Lorsque la vie se retire, l'organisme la remplace; c'est le règne des formes, des institutions qui n'ont plus que la tradition pour soutien. Mais vous savez combien ce soutien est puissant! Les Eglises chrétiennes, comme toutes les institutions humaines, sont toujours menacées de cette pétrification-là. Il y a des Eglises mortes.

Eh bien, les réquisitoires entendus contre les Eglises, en allant jusqu'à condamner leur existence même, ne viseraient-ils pas plutôt les éléments de nos Eglises qui ne correspondent plus aux exigences d'une conscience chrétienne moderne? Si la thèse de Hans Faber a eu le don de nous irriter, tellement elle nous paraissait exagérée, insoutenable, nous avons été frappé aussi de la justesse de ses observations de détail. Il y a de puissantes réformes à apporter à nos institutions ecclésiastiques, pour les mettre à la hauteur des temps modernes. Les retouches faites ne sont rien en comparaison de celles qui restent à faire.

Songez: le type de nos Eglises nous a été donné par la Réforme du seizième siècle, et il répondait fort bien aux nécessités de ces temps-là. Pour accomplir leur œuvre sociale, elles devaient prendre la forme d'*Eglises-écoles*. Elles étaient avant tout des institutions de prédication et de catéchisation. Aussi la mollécule centrale des Eglises réformées est-elle le pastorat. Le pasteur est le maître qui exerce l'autorité de l'Eglise. Les temps ont changé: la grande révolution française a fait passer un souffle de liberté et d'indépendance. Les peuples ne veulent plus être traités en mineurs. Tandis que les armements militaires ont été changés, combien de fois! pour être à la hauteur de la situation, les Eglises ont

persévéré dans les voies tracées, dans les chemins battus, sans guère modifier leur outillage. Au dix-neuvième siècle, le principe de l'activité laïque fait son apparition, mais ce principe est loin encore d'avoir produit tous ses fruits.

Aussi, pour répondre aux nécessités nouvelles, est-ce vers le type *Eglises-groupements d'activités* que nous devons tendre. En attirant notre attention sur les communautés du premier siècle, en nous parlant des « fraternités de demain, » Fallot a raison de voir dans ces groupements-là le gage de l'avenir. Au fond, nos Eglises sont déjà entrées dans cette voie, timidement, il est vrai. Dans une paroisse, où se trouvent les forces vives? N'est-ce pas dans le groupement des moniteurs et monitrices des écoles du dimanche? N'est-ce pas dans le groupement des œuvres de relèvement et des diaconies? N'est-ce pas dans le groupement des Unions chrétiennes ou des sociétés d'anciens catéchumènes? Il nous faut marcher résolument dans cette voie. Car avec les groupements actuels, toutes les bonnes volontés chrétiennes ne sont pas encore mises à contribution. On ne s'intéresse véritablement qu'à ce qu'on fait; pour vivre pour une cause, il faut travailler pour elle. C'est cette orientation-là qui nous permettra de lutter contre ce formalisme ecclésiastique qui fait avec raison tant peur à Hans Faber.

Nous venons, messieurs, de relever devant vous trois points de la crise religieuse, provoquée par les problèmes de l'autorité, de la religion sociale, des Eglises. Les attaques dans ces trois domaines portent, lorsqu'on envisage le christianisme comme un bloc intangible, dont les destinées seraient liées soit à une conception déterminée de l'univers, conception aujourd'hui démodée, soit à une attitude d'indifférence à l'égard des questions sociales, qui a pu être l'attitude des chrétiens à une certaine époque, soit enfin à une constitution ecclésiastique irréformable. Mais au cours de tout notre travail, nous n'avons cessé de le déclarer, l'Evangile, à nos yeux, est plus et mieux qu'un système d'idées et de constitutions, il est un germe de vie morale et religieuse, germe toujours actif, toujours capable de s'adapter aux con-

ditions nouvelles en manifestant de plus en plus ses virtualités.

Les attaques contre l'Evangile ne s'adressent donc pas à l'Evangile lui-même, mais bien à certaines conceptions de l'Evangile.

Nous entendons les protestations de plusieurs d'entre vous. Voici le petit discours qui est sur leurs lèvres : la vraie cause, la cause unique de la crise religieuse, c'est et ce sera toujours le péché, la révolte insensée de l'homme contre son Créateur. L'homme ne veut pas se soumettre à la volonté de son Dieu ; elle lui paraît trop austère, trop dure ; l'homme veut agir selon ses caprices, ses passions : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » Cette devise des matérialistes pratiques, déjà dénoncée par la Bible, est encore celle des matérialistes de nos jours. La plupart du temps, ce qui détourne les gens de l'Evangile, c'est la cause morale, c'est elle qui est à la base de toutes les chutes.

Certes, nous sommes loin de nier la cause morale, nous affirmons nettement le péché, il est toujours pour nous la transgression de la volonté divine par la volonté humaine. La cause morale est bien, à nos yeux aussi, à la racine de toute crise religieuse.

Seulement, nous contestons que tout soit dit lorsqu'on a prononcé le mot de péché, et qu'il n'y ait rien à faire, rien à changer dans nos habitudes religieuses et ecclésiastiques ; car le péché a existé de tout temps. Pourquoi provoque-t-il une crise aussi aiguë, avec des formes si spéciales, à l'heure actuelle ?

Vous êtes croyants, vous êtes persuadés, et nous le sommes avec vous, que l'Evangile est la puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit. L'Evangile est le salut des peuples comme des individus. Pourquoi, si l'Evangile est le puissant remède contre le péché, pourquoi semble-t-il perdre à l'heure actuelle de sa puissance et de son éclat ? Pourquoi les foules s'éloignent-elles des Eglises et du christianisme ? Pourquoi tant de personnalités morales, qui valent infiniment mieux que bien des chrétiens professants, se tiennent-

elles en dehors des cercles religieux? Pourquoi? La cause n'en est pas dans l'Evangile lui-même, mais bien dans les circonstances dont la prédication de l'Evangile est entourée. On nous dit que parfois, suite de perturbations qui se produisent sur la surface du soleil, cet astre radieux perd son éclat; il a des taches. Le soleil n'en reste pas moins la source de toute vie physique. L'Evangile, ce soleil de nos âmes, est la source de toute vie religieuse supérieure, il ne peut perdre sa lumière, mais des perturbations humaines peuvent projeter sur lui des nuages qui le voilent aux yeux de plusieurs. Nous avons précisément cherché à indiquer les trois causes principales de ces perturbations.

Il en résulte pour nous un devoir, un devoir présent : c'est de dégager l'Evangile de ces perturbations momentanées; c'est d'affirmer que l'Evangile est une puissance du présent et non seulement du passé ; c'est d'affirmer que l'Evangile comprend les aspirations sociales de notre temps et y répond mieux encore que la religion sociale; c'est d'affirmer que l'Evangile est une puissance active, qui doit grouper toutes les bonnes volontés.

Oui, les foules se détournent de l'Evangile, mais les questions religieuses sont toujours là, elles tourmentent, malgré tout, notre génération. Aussi, ne perdons pas courage. A la veille de la Réformation du seizième siècle, le vieil édifice de l'Eglise tremblait, on pouvait, à cause des abus et des turpitudes, présager sa ruine. Mais, de toutes parts, il se formait des groupes où un esprit nouveau se faisait sentir et qui devaient préparer le terrain de la Réformation.

Les symptômes de temps nouveaux sont là. La crise actuelle est bien, comme nous le disions en commençant, une crise de croissance, qui tournera à la gloire de Dieu et de l'Evangile, si les disciples de Jésus-Christ savent être fidèles à leur sainte mission.

LOUIS BOURGUET

Son projet d'édition des œuvres de Leibniz.

PAR

PIERRE BOVET

L'Association internationale des Académies, qui a tenu ses premières assises à Paris en 1900, a décidé d'entreprendre une édition complète des œuvres de Leibniz. L'Académie impériale de Vienne, l'Académie royale de Berlin et, à Paris, l'Académie des sciences morales et politiques ont été plus spécialement chargées de diriger cette publication, et elles en ont abordé les travaux préliminaires avec le plus grand soin. C'est que la tâche qui leur est proposée n'est rien moins que facile. Leibniz, en effet, n'a publié lui-même qu'un seul ouvrage : la *Théodicée*. Le reste de sa philosophie était connu à ses contemporains par des articles très nombreux publiés dans divers recueils, notamment les *Acta eruditorum* de Leipzig et le *Journal des Savans*, et aussi par ses lettres particulières à des hommes de science de tous pays. Mais là ne s'était pas bornée l'activité littéraire du philosophe : ses papiers, conservés à la Bibliothèque royale de Hanovre, renferment encore d'immenses trésors ; c'est de là qu'on a tiré jadis les *Nouveaux essais* et la *Monadologie ;* M. Couturat vient d'en extraire encore la matière d'un volume d'*opuscules et de fragments inédits* sur lesquels il fonde une interprétation nouvelle de tout le système, et, à

ce volume, il a mis pour épigraphe ce mot d'une lettre de Leibniz à Placcius qui est bien propre à nous faire réfléchir : « Qui me non nisi editis novit, non novit. »

Il y a donc lieu de publier une édition complète des ouvrages et des articles, de la correspondance et des papiers de Leibniz. C'est déjà, en soi, un travail immense, et si l'on veut faire une édition vraiment définitive, qui soit digne des corps savants qui en ont décidé l'exécution, qui puisse, par exemple, être comparée à l'édition de Descartes que donnent depuis 1897 MM. Adam et Tannery, il faut faire précéder le travail lui-même d'enquêtes et de recherches très étendues. On a envoyé d'abord un questionnaire à toutes les grandes bibliothèques de l'Europe, puis des collaborateurs nombreux ont entrepris des voyages d'enquête et dépouillé sur place les documents qui leur avaient été ainsi signalés. Le premier résultat de ces travaux d'approche sera un catalogue complet et critique des œuvres de Leibniz en cinq forts volumes qui paraîtront d'ici à trois ans. Pour l'œuvre elle-même, le premier projet prévoyait une centaine de volumes.

Il est indispensable qu'un éditeur connaisse ceux qui l'ont précédé ; il a intérêt même à ne pas laisser de côté les tentatives d'édition, les travaux préliminaires de devanciers qui n'ont pas abouti. L'édition de Descartes que je mentionnais tout à l'heure suffirait à le prouver. MM. Adam et Tannery[1] ont tiré le parti le plus heureux d'un exemplaire des Lettres de Descartes (éd. Clerselier) déposé à la Bibliothèque de l'Institut, copieusement annoté par Legrand en vue d'une nouvelle édition qui n'a jamais été donnée. Ces notes marginales ont fourni plus d'une date et permis de résoudre plus d'un problème.

Les quelques textes qui suivent, relatifs à un projet d'édition des œuvres de Leibniz, n'ont pas cette importance ; peut-être néanmoins fourniront-ils à la grande publication qui se prépare quelques faits de détail utiles à l'ensemble. C'est à la demande d'un des collaborateurs de l'Académie de Berlin

[1] Ed. Adam et Tannery, t. I, p. XLVIII sq., cf. E. de Budé, *Vie de J.-R. Chouet*, p. 168. Genève 1899.

que nous nous sommes décidé à les publier. Ils sont tirés des papiers de Louis Bourguet, qui fut, comme on sait, un correspondant de Leibniz, et l'un des plus marquants au point de vue philosophique.

* * *

Né à Nîmes en 1678, Louis Bourguet avait, à l'âge de six ans, quitté cette ville pour accompagner ses parents en Suisse où ils se réfugiaient pour cause de religion. La famille s'établit à Zurich ; elle y importa l'industrie des toiles peintes. Esprit extraordinairement curieux, le jeune Bourguet, appelé à voyager pour la maison, en Italie surtout, y rechercha avec ardeur les antiquités locales et devint bientôt, en matière d'archéologie italique tout d'abord, une autorité incontestée. Nous le trouvons tantôt en Italie, surtout à Venise, et tantôt en Suisse, à Morges et à Neuchâtel où il avait pris femme en 1709. C'est dans cette dernière ville qu'il se fixa définitivement. En 1731, le Conseil de ville l'y nommait professeur de philosophie et de mathématiques. Il exerça ces fonctions jusqu'à sa mort, le 31 décembre 1742[1].

Ainsi que le dit M. Ph. Godet dans son *Histoire littéraire de la Suisse française*, il faudrait énumérer toutes les sciences pour dire quelles étaient les études favorites de Bourguet. Comme Leibniz lui-même, il correspondait avec les savants du monde entier sur les sujets les plus divers : géographie, linguistique, archéologie, mathématiques, philosophie, missions chrétiennes, droit naturel.

Aussi ses papiers, qui sont conservés à la Bibliothèque de la Ville de Neuchâtel, contiennent-ils nombre de lettres précieuses : Réaumur, Mairan, le président Bouhier de Dijon, Wolff, les Bernoulli, Herman[2], Scheuchzer, Hottinger,

[1] Voir sur la vie de Bourguet, outre les articles des grands dictionnaires, Haag, *La France protestante;* Jeanneret et Bonhôte, *Biographies neuchâteloises*, et surtout l'intéressante notice de Louis Favre. *Musée neuchâtelois*, 1866. Sur Bourguet professeur : Pierre Bovet, *Le premier enseignement de la philosophie à Neuchâtel. Musée neuchâtelois*, 1904.

[2] La correspondance de HERMAN et de Bourguet touche souvent à Leibniz. Dans

Abauzit, et notamment tout ce que l'Italie comptait alors de savants dans tous les domaines : Vallisnieri, Zendrini [1], Gori, Zanichelli, Maffei, etc., y sont largement représentés.

Je n'ai pas le dessein d'étudier ici les relations de Bourguet et de Leibniz. Elles furent tout épistolaires. GERHARDT (*Die philosophischen Schriften von Leibniz*, III, p. 539 sq.) a publié, les principales lettres échangées de part et d'autre, et, dans un opuscule récent [2], M. Louis ISELY, professeur à l'Académie de Neuchâtel, a analysé de près cette correspondance, en donnant des extraits de lettres inédites. Toutes sont conservées à Hanovre et non à Neuchâtel.

Ce qui nous occupera ici, c'est uniquement le projet longtemps caressé, mais qui ne fut jamais réalisé, par Bourguet, de donner une édition des œuvres de l'illustre philosophe dont il avait été l'ami. Le premier qui ait mené à bien une entreprise analogue, DUTENS, connaît la tentative de Bourguet, il y fait une brève allusion (vol. I, p. III) Les papiers déposés à la Bibliothèque de Neuchâtel montrent que ç'avait été son rêve pendant plus de vingt ans, et qu'il avait, pour le réaliser, fait des démarches nombreuses, qu'il vaut la peine de retracer.

Ce projet de Bourguet a passé par trois phases qu'il est bon de distinguer.

Dans la première, qui commence sans doute immédiatement après la mort de Leibniz et va jusqu'en 1728, Bourguet ne songe qu'à ce qui concerne la philosophie et la dynamique de Leibniz ; il n'est pas préoccupé de ne donner que des

une lettre du 7 février 1713, Herman, professeur à Padoue, communique à Bourguet des extraits d'une lettre qu'il vient de recevoir de leur « commun patron ». Il s'agit de la *Théodicée* et des traductions qu'on en fait en plusieurs langues. Ce fut Herman qui porta à Leibniz les remarques de Bourguet sur cet ouvrage.

[1] ZENDRINI était également un correspondant de Leibniz. Il y a dans les papiers de Bourguet quelques pièces que Zendrini lui avait remises pour être communiquées à Leibniz. La lettre de Zendrini qui les accompagnait est datée du 10 août 1716. « E qualche tempo che ricevei lettere del S. Leibnizio, » écrit-il. On sait que Leibniz mourut le 14 novembre de cette même année.

[2] *Cinq lettres inédites de Bourguet*. La Chaux-de-Fonds. Imprimerie du *National suisse*, 1904.

pièces inédites et recueille lui-même ou fait recueillir par d'autres les articles insérés par le philosophe dans divers journaux. Ses papiers renferment un grand nombre de copies de « pièces » de Leibniz qui se rattachent sans aucun doute à ce projet. Nous savons, par sa lettre à Du Lignon, du 28 décembre 1720, qu'il comptait sur la collaboration d'ABAUZIT, de Genève, « pour ce qu'il y a de mathématiques dans la philosophie de M. Leibniz. » D'une manière générale, il profite de ses relations épistolaires pour solliciter des manuscrits ou des lettres de Leibniz. CHR. WOLFF lui écrit de Marburg le 29 mars 1727 : « Leibnitianorum quæ desideras nihil habeo ; quodsi tamen iis potiundi occasio sese offerat, Tui, quod debeo, desiderii memor ero. »

En 1728, Bourguet entre en rapport avec CHARLES-ETIENNE JORDAN, le futur premier vice-président de l'Académie de Berlin. Celui-ci a en main un très grand nombre de papiers précieux. Entre les deux hommes une entente est décidée. Du coup le projet d'édition s'élargit. Jordan écrit de Prentzlau, où il était pasteur, en date du 14 janvier 1729 : « Jamais mon nom ne pourroit être mieux placé qu'à côté du vôtre.... Je seray votre satellite, et mihi eris Jupiter....

» Voici ce que je fourniray pour le Recueil que nous publierons ensemble.... Lettres de M. DE SPANHEIM à Leibnitz, et quelques réponses de Leibnitz ; quelques-unes à Messieurs BESSER, COUNEAU, Mlle SCUDERI, une très curieuse à l'EVÊQUE DE MEAUX, à M. DES VIGNOLES, à l'abbé BIGNON, à M. DE FUCHS, à M. DANCKELMAN, une à Mrs de l'ACADÉMIE DE PARIS, à Madame de BRINON, cette lettre est très curieuse. Divers morceaux qui peuvent entrer dans la vie de l'auteur. Tout ceci est de M. Leibnitz.

» Plusieurs lettres latines de RABENER à Leibnitz et les réponses ; de STENGER, et la réponse ; d'ACOLUTHUS et la réponse ; une lettre de Madame DE BRINON à M. de Leibnitz qui contient plusieurs particularités qui concernent le grand et illustre PELLISSON.

» *It.* Une pièce de M. de Leibnitz, dans laquelle il fait voir qu'en vertu des obligations que lui a la Cour de Prusse, on doit lui accorder pension.

» Une lettre allemande de Leibnitz à BAUMGARTEN et la réponse sur une façon de chariot inventée par Leibnitz ; c'est cette invention qui a porté BECHER à se moquer de Leibnitz ; et c'est de cela qu'est venue l'animosité qui régnoit entre ces deux grands hommes.

» Objections de M. LENFANT contre le sistème des forces de M. Leibnitz. »

Et la collection de Jordan s'accroît encore. « J'ai vu, écrit-il le 1er juillet 1729, Monsieur LA CROZE, qui me fit présent d'un gros volume de lettres du fameux CUPER de Deventer, et d'une cinquantaine de celles que feu M. de Leibnitz lui avoit écrit. »

Au printemps de 1730, Jordan envoie à Bourguet tout ce qu'il lui a promis, sauf la pièce de Lenfant et la requête à la cour de Prusse, cela pour des raisons de discrétion faciles à comprendre.

De Prentzlau à Neuchâtel, une collaboration effective était difficile. Au bout d'un an, Jordan écrit à Bourguet (second jour de Pâques 1731) : « Il paroit, Monsieur, que vous voules vous seul vous charger de ce travail ; j'ay trop à cœur les interests du public pour ne pas vous communiquer tout ce que je puis avoir sur ce sujet ; vous recevres un paquet par des marchands de Leipzig. »

Le colis voyage lentement ; pendant plus de six mois, Jordan n'en pas de nouvelles. Il a fait pourtant à Bourguet les recommandations les plus pressantes : « Je vous prie que ce Paquet me soit exactement renvoyé dès que, Monsieur, vous en aures fait usage ; Je suis assuré, Monsieur, qu'au cas qu'il plut à la Providence de nous affliger de votre perte, que vos héritiers auroient soin de me le faire remettre. » Heureusement, il est bien arrivé et Bourguet en a accusé réception le 1er juillet 1730. On comprend aisément sa satisfaction, on la sent percer dans sa lettre à De Seigneux (du 22 août 1731). « Il m'a paru que je devois me donner l'honneur de vous aprendre que j'ai reçu depuis peu environ cent-cinquante Lettres de ce grand Philosophe ou des personnes qui lui ont écrit. Entre celles-ci il y a des Princesses, des Princes et des Seigneurs de la plus haute distinction. Ce qu'il y a d'agréable

pour moi, c'est que ce sont leurs originaux et les minutes ou les extraits de ses Réponses de la propre main de M. de Leibniz. »

Bourguet lui-même écrit de tous côtés pour enrichir sa collection de lettres. Ses lettres à Seigneux de Correvon[1] nous donnent une idée du zèle qu'il déployait à ce effet : « Je vous remercie très humblement, Monsieur, de la bonté que vous avez eu d'écrire à Paris pour m'obtenir quelques lettres de M. Leibniz. Il seroit à souhaiter que le P. Desmolets de l'Oratoire voulut avoir la bonté de faire chercher les Lettres dont vous parlez. Ils ont tant de gens inactifs dans les couvents qu'il est étonnant, qu'on vous mande qu'il seroit si difficile de découvrir les Lettres de M. Leibniz au P. MALEBRANCHE. Quoiqu'il en soit, je ne vous en ay pas moins d'obligation.... C'est une chose certaine qu'il doit y avoir dans la Bibliothèque de Hanovre un Recueil de Lettres entre M. Leibniz et M. ARNAUD sur des matières pareilles à celles dont le premier a parlé dans sa Théodicée. Cela paroit par une lettre qu'il écrivit à M. DE LA CROZE. Il lui mandoit même qu'il lui donneroit ce Recueil à imprimer à Humbert. Je soubçonne que l'avarice de cet imprimeur a été cause que le public se voit privé d'un livre aussi curieux. Malheureusement le Bibliothécaire de Hanovre n'est apparemment pas capable de donner au public un Recueil des Ecrits de Leibniz. Peut-être qu'à cause des Anglois, grands admirateurs de M. Newton, on laissera, par politique, tous ces Ecrits ensevelis parmi les manuscrits de la Bibliothèque électorale. Ce qui me console, c'est que M. BERNOULLI et HERMAN m'ont promis tout ce qu'ils ont de notre Philosophe. Il seroit bon que M. De Bochat, nôtre illustre ami, peut obtenir de M. PFAFF ou qu'il fasse imprimer toutes les Lettres de M. Leibniz, ou qu'il nous les communique. »

Les démarches de Seigneux à Paris aboutirent par l'intermédiaire de l'académicien De Vèze et du P. Desmolets, à la découverte des lettres de Leibniz à MALEBRANCHE et au

[1] Ces lettres sont aux mains de M. G. de Seigneux à Genève, qui a eu l'obligeance de nous les communiquer.

P. LELONG, ces dernières au nombre d'une vingtaine, uniquement littéraires et relatives à la *Bibliothèque sacrée*. Jordan, qui passa à Paris au printemps de 1733, y fit « copier toutes les lettres de Leibnitz au P. LELONG et une de M. Leibnitz à l'Abbé NICAISE dans laquelle il se justifie sur ce qu'on l'accusait de mépriser des Cartes[1]. »

Tandis que Seigneux écrivait à Paris, Bourguet relançait tous ses correspondants. DES MAIZEAUX écrit de Londres, 26 juillet 1731 : « Je n'ai encore trouvé personne qui eut des lettres de M. Leibniz. » J.-Jacques ZANICHELLI, de Venise, lui envoie le 12 octobre 1731 la copie, — conservée à Neuchâtel, — de deux lettres, qui lui ont donné bien du mal : « Per ritrovare le anesse lettere proposta e riposta l'una del... Libnizio, l'altra dell'Onorato mio Padre, suo buon amico, ho cercato in tutte le lettere di trenta sei anni onde ella consideri quanta fatica feci per veder se vi erano altre lettere. Ho più volte pregato il Sr Dottor ZENDRINI ma... non ha tempo di (mot illisible) le sue lettere per fargliele ottenere. » Je crois ces deux lettres qui roulent sur des questions de physique (minéralogie) inédites. D'après le catalogue de Bodemann[2], il ne semble pas que la minute de Leibniz, qui est datée de Vienne, 22 février 1714, se trouve à Hanovre.

Puisque nous en sommes aux lettres isolées, mentionnons « la belle lettre de M. Leibniz qu'il écrivit en 1672 au célèbre SPIZELIUS, théologien d'Augsbourg, » dont Bourguet parle à De Seigneux. La lettre qui l'accompagnait est de Jean-Georges Schelhorn et datée de Memmingen le 9 février 1732. Un an plus tard, Jacques Brucker envoyait aussi à Bourguet plusieurs lettres de Leibniz à Spizelius, copiées, comme la première, sur l'original même. Elle ne sont plus dans les papiers de Bourguet. Par contre, il y a à Neuchâtel une copie ἐξ αὐτογράφῳ, dont nous ignorons l'origine, de deux lettres de Leibniz à SPERLING ; ce sont celles qu'a publiées Dutens (IV, 268).

Mais à côté de Jordan, les grands fournisseurs de Bourguet

[1] Jordan, *Histoire d'un voyage littéraire fait en MDCCXXXIII*. — La Haye 1735.

[2] *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königlichen Bibliothek zu Hannover*. — Hanovre 1889.

furent HERMAN qui, à la fin de 1731, lui envoya « un petit paquet » de lettres de Leibniz à lui adressées, et surtout JEAN BERNOULLI. La contribution de ce dernier fut extrêmement considérable ; il annonce lui-même, le 11 juin 1731 : « 144 lettres de M. Leibnits et 92 des miennes, outre des papiers ou extraits détachés, » et Bourguet, suivant un compte un peu différent, accuse réception pour 145 lettres de Leibniz, 91 de Bernoulli, 95 papiers détachés qui traitent des mêmes choses que les lettres. Toutes sont numérotées : « Il y a de longues années, dit Bernoulli, qu'on y a mis les numéros, c'étoit sans doute pour les conserver en ordre, je vois que plusieurs de mes lettres y manquent, soit qu'elles se soient perdues ou que je n'en aye point gardé de copie, car je n'ai jamais laissé M. Leibnitz sans réponse. »

On voit quels riches matériaux, plus de quatre cents lettres, Bourguet avait amassés. Le plan suivant lequel il comptait les mettre en œuvre était également arrêté. Une lettre de lui au président Bouhier[1] (7 août 1736) nous renseigne à ce sujet : « Je voulais donner les écrits de M. Leibniz dans un certain ordre : 1° Tout ce qui concerne sa *Dynamique* où la philosophie s'unit aux mathématiques ; 2° sa *monadologie* et son Harmonie préétablie ; 3° les autres pièces philosophiques et physiques ; 4° celles de littérature ; 5° celles qui concernent sa *Dyadique* et son *Arithmétique binaire ;* 6° peut-être enfin les pièces de mathématiques. J'aurais évité de donner ce qui a déjà paru dans le recueil de M. des Maizeaux, dans celui d'Eccart, dans celui de Feller, et il faudra aussi omettre ce que M. Kortholt de Leipzig a donné en dernier lieu, je veux dire depuis deux ou trois ans. »

Ce beau projet ne devait pas aboutir. Au printemps de 1733, la santé de Bourguet est gravement atteinte. « L'on m'a défendu presque toute occupation, » écrit-il. En même temps, sa situation matérielle déjà compromise, par « deux malheureuses banqueroutes, » dans lesquelles il s'était trouvé enveloppé, l'obligeait à la plus stricte économie. « Votre

[1] Les lettres de Bourguet à Bouhier sont à Paris, à la Bibliothèque nationale. Nous en devons la connaissance à M. le prof. A. Piaget, à Neuchâtel.

lettre, écrit-il à Seigneux, m'a coûté 16 kr. et vous n'ignorez pas, Monsieur, que je ne suis pas en état de faire de la dépense, outre que les ports de Lettres m'attirent assez souvent des querelles domestiques. C'est aussi la raison pourquoi je diminue autant que je puis mes correspondances littéraires. » Naturellement, Bourguet n'était pas en état de payer un copiste. « Mes amis me pressent, je souhaite plus qu'eux de donner ces Pièces au public, je travaille et cependant je n'avance pas. »

Rien d'étonnant à ce que Jordan, rentré à Berlin à la fin de 1733, écrive, dans des lettres reçues à Neuchâtel au milieu de mars : « Monsieur Des Maizeaux à Londres m'a fort parlé de notre projet ; mais lui aussi bien que moi craignons qu'il puisse être exécuté, puisque vous êtes fort occupé soit par vos études particulières, soit par vos fonctions publiques... et d'ailleurs, Monsieur, vous pouvez employer votre temps à des choses plus utiles et plus intéressantes. Si cela étoit, vous me feriez plaisir de m'envoyer mon Mss. »

Le 22 mars 1734, Bourguet renvoyait à Jordan cent-cinquante lettres ; en même temps, il réexpédiait à Bernoulli et à Herman un gros et un petit paquet.

Mais, même après ces dépouillements, il restait à Bourguet un trésor, sa propre correspondance avec Leibniz. Il l'avait soigneusement mise au net et la montrait parfois à des amis. De toutes parts, on le sollicitait de ne pas la tenir plus longtemps inédite. A la fin de 1735, J.-R. Brunner, professeur à Berne, fait auprès de Bourguet des démarches très pressantes ; il lui signale un éditeur d'Amsterdam. D'autre part, le 23 juin 1736, Jordan informe Bourguet que lui-même renonce absolument à rien faire : « Je n'ay pas le temps de penser à cela.... Je serois ravi, Monsieur, que vous voulussiez entreprendre l'exécution du projet promis au Public depuis si longtemps. » Là-dessus, Bourguet reprend courage ; laissant pour le moment de côté son rêve d'une édition complète, il fera d'abord un premier volume de ce qu'il a sous la main. « J'envoyai l'autre semaine une copie de ma correspondance avec M. Leibniz à quelques amis pour les prier

de m'indiquer les endroits qui exigeraient quelques notes. Après que le manuscrit aura ainsi passé sous les yeux de quelques amis, j'y ajouterai les explications nécessaires et le donnerai à l'imprimeur. J'ai fait précéder l'extrait de la lettre du P. Bouvet à M. Leibniz sur sa Dyadique qui fut l'occasion de la correspondance dont ce grand philosophe m'honora depuis 1707 jusqu'à sa mort. Il y a encore quatre lettres ou extraits que j'écrivis alors à M. Jablonski, puis une lettre au P. Bouvet; vingt-cinq lettres[1] ensuite tant de M. Leibniz que de moi sur divers articles de littérature et de philosophie, en particulier s'il est possible de prouver la création par les seules lumières de la nature. Enfin j'ai joint à ce recueil sept lettres latines qui contiennent ma correspondance avec un abbé vénitien qui, depuis, a été ou est peut-être encore à Paris, sur cette question du système de M. Leibniz, si Dieu a créé le plus parfait de tous les mondes possibles » (à Bouhier, 7 août 1736). L'abbé en question est l'abbé Petricini. Cette partie du recueil est conservée à Neuchâtel.

L'entrain est revenu à Bourguet, il recommence ses recherches. « Ne pourrait-on pas, écrit-il à Bouhier le 12 novembre 1736, obtenir par votre crédit une copie des lettres que

[1] C'est bien le nombre des lettres que nous connaissons (cf. Gerhardt *op. cit.* et Isely *op. cit.*) : 14 de Leibniz et 11 de Bourguet, pourvu que l'on considère la pièce qui, dans Gerhardt, porte le N° 1 comme une véritable lettre de Leibniz à Bourguet. Elle était renfermée dans une lettre de Jablonski à Bourguet, datée de Berlin le 18 février 1708, qui contient ces mots : « Quas R. P. Bouveto destinaras excellentissimo Leibnitzio commendavi qui qua ratione eas curaverit adjunctis ipse significat. Epistola Amanuensis manu scripta est, ad calcem vero aliquot lineæ manu ipsius Leibnitii sunt exaratæ. »

Gerhardt (*Die philosophischen Schriften von Leibniz*, III, 540) renvoie à l'extrait de la lettre du P. Bouvet que Leibniz. avait fait paraître dans le *Journal de Trévoux* de 1704. Pour être complet, l'éditeur futur devra y joindre la lettre de Bourguet au P. Bouvet dont parle Jablonski. Elle est du 5 mars 1707. On en trouve le texte dans le *Mercure suisse* de mars 1734.

Jablonski continua à servir occasionnellement d'intermédiaire entre Leibniz et Bourguet. Une lettre du 26 décembre 1710 à ce dernier lui explique les causes diverses qui ont retardé la lettre qu'il a adressée à Leibniz, puis la réponse de celui-ci.

M. Leibniz avait écrites à divers savants jésuites : au PÈRE LE GOBIEN, au P. GRIMALDI, au P. BOUVET, au P. TOURNEMINE peut-être et à plusieurs autres ? Ces monuments de la modération et du savoir de ce grand homme feraient beaucoup d'honneur à sa mémoire et aux savants à qui il écrivait, surtout si l'on pouvait recouvrer des copies des lettres qu'ils lui écrivirent à leur tour.

» Le caractère de M. Leibniz, qui aimait à rendre justice à chacun, est si aimable, il est si estimable qu'on ne saurait assez le présenter aux savants afin de leur faire perdre la jalousie et l'animosité qui ne règnent que trop souvent entre eux. » « Le P. de Tournemine ne m'a point fait de réponse, mande Bouhier le 16 mars 1737, sur la demande que je lui avois faite des lettres de ce grand homme, j'en suis très en colère contre lui. » — « Permettez-moi, Monsieur, écrit Bourguet (2 août 1737), de remarquer à cette occasion que le P. Tournemine cache ses lettres de M. Leibniz parce qu'elles contiennent les raisons qui l'empêchaient de se ranger à l'Eglise romaine quoiqu'il eut des idées à quelques égards plus douces que le reste des protestants. J'ai une anecdote là-dessus que vous verrez, s'il plaît à Dieu dans le recueil de lettres que je prépare. »

L'année suivante (28 novembre 1738), Bourguet essaie de lancer Bouhier sur une nouvelle piste : « Ne pourroit-on pas obtenir par votre moyen les lettres de M. de Leibniz à feu M. DE LANTIN, conseiller à votre parlement. » Mais Bouhier lui répond que c'est peine perdue. Le fils du conseiller est un homme intraitable, « tant qu'il vivra, il ne faut pas espérer les tirer de ses mains. »

D'autres difficultés, d'ordre matériel, sont survenues ; Bourguet pourtant n'est pas découragé : « 2 avril 1737. On vient de m'avertir que Bousquet, libraire à Lausanne, ne pourra imprimer ma collection que l'année prochaine. Cela pourra bien me faire résoudre à la faire imprimer en Hollande ; car nos éditeurs ne sont pas en état d'en faire la dépense. Sans cela j'aurais été ravi de faire imprimer ce recueil sous mes yeux. »

Sur ces entrefaites, le P. TOURNEMINE meurt et Bourguet en conçoit un nouvel espoir. Cette fois c'est Delafaye qu'il prend pour intermédiaire. Les lettres dans lesquelles celui-ci rend compte de son mandat valent d'être citées :

« Paris 10 août 1739.... J'ai parlé des papiers du feu P. Tournemine au P. J.-B. Souciet qui m'a promis d'en faire demander des nouvelles pour me mettre en état d'agir ensuite comme vous le désirez par rapport aux lettres de feu M. de Leibnitz, mais il craint qu'il ne soit difficile d'y parvenir bientôt, attendu que celui entre les mains de qui ces papiers ont passé est tombé d'apoplexie. D'ailleurs le P. Souciet demeure au collège de Louis le Grand et le Dépositaire à la maison Professe ; l'on n'a pas de nouvelles d'un quartier de Paris à l'autre aussi promptement qu'on le désire. »

« 29 may 1740. J'ay été à la maison Professe des jésuites ou j'ay vû le P. Roger, dépositaire des papiers du feu P. Tournemine. Il n'a jamais examiné ces papiers et vous jugez bien qu'il veut passer en revue les lettres de M. de Leibnitz pour voir si elles sont toutes communicables. J'ay lû aisément dans son intention et je lui ay dit que le grand éloignement de nos quartiers ne me permettoit pas de l'importuner souvent, que cependant je ne lui promettois pas de l'exempter entièrement de mon importunité. Il m'a promis qu'après s'être donné le tems que peut demander cet examen et que peut prendre un homme qui a d'autres occupations, s'il se trouve des lettres de M. de Leibnitz, il les adressera au R. P. Souciet pour me les faire tenir. »

Ces lignes sont la dernière trace que nous ayons trouvée dans la correspondance de Bourguet d'un projet qu'il caressa sans doute jusqu'à sa mort. Il n'est pas surprenant qu'il n'ait pas donné l'édition restreinte dont il parlait. Sa santé ne s'était pas améliorée, sa vue lui rendait toute écriture pénible et presque impossible, ses ressources enfin étaient toujours aussi modestes. Dans l'automne de 1740, ses amis, par l'intermédiaire de Jordan, sollicitèrent pour lui du roi-philosophe une modeste pension qui lui permît de mener à

bien les travaux commencés ; il semble que leur supplique soit restée sans réponse.

« Je suis un trop petit objet, écrit Bourguet à Bouhier, pour qu'un si grand prince puisse penser jamais à moi. Je souhaiterais seulement d'être mis en état de pouvoir penser uniquement de donner au public les différentes pièces que je ne puis jamais trouver le temps d'achever. Mais d'autres acquitteront cent fois mieux que moi mes dettes envers le public de sorte qu'il n'y aura pas une grande perte quand même je resterais insolvable. »

Au moment où la grande dette de la postérité envers Leibniz est sur le point d'être payée, il n'était que juste de faire connaître les efforts d'un homme « trop modeste, » — comme De Vèze l'écrivait à Seigneux, — qui peina vingt ans pour apporter son tribut au génie d'un ami.

Ceci était déjà composé quand j'ai appris l'existence d'un manuscrit de la Bibliothèque de Rouen actuellement coté 1113 (0.39), anc. 0.62, « contenant copie de lettres de Leibniz, Bourguet, etc., et, à la suite, des lettres de Bourguet à Michel Petricius, 438 et 52 pp. » C'est, très probablement, le recueil même dont Bourguet écrivait à Bouhier (cf. p. 376) ; c'est certainement celui dont s'est servi Dutens.

NOTE SUR LE JUGEMENT GÉOMÉTRIQUE [1]

PAR

A. REYMOND

Les découvertes, qui, depuis un siècle, ont illustré la géométrie, ont une importance capitale, non seulement dans le domaine des mathématiques, mais dans celui de la philosophie. C'est à la lumière de ces découvertes que je voudrais étudier la nature du jugement géométrique telle que Kant l'avait établie dans l'esthétique transcendentale.

L'esthétique transcendentale, en effet, s'efforce entre autres choses de montrer comme quoi le jugement géométrique conserve un caractère de nécessité tout en s'appliquant aux phénomènes de la réalité. Cette démonstration s'appuie soit sur des arguments métaphysiques tirés de la nature de l'espace et que nous laisserons de côté, soit sur une analyse des bases de la géométrie. Cette analyse seule nous intéresse.

Prenons, dit Kant, l'un des axiomes fondamentaux de la géométrie : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Les deux concepts renfermés dans cette proposition sont étrangers l'un à l'autre, puisque l'un « droit » relève de la qualité et que l'autre « court » fait appel à la quantité. Comment se trouvent-ils cependant unis d'une façon indissoluble dans notre esprit ? C'est, répond Kant, en vertu des formes à priori de notre sensibilité, l'espace et le

[1] Travail présenté au IIe congrès international de philosophie à Genève, septembre 1904.

temps. Tout phénomène doit, pour être connu et donner prise à l'activité de l'entendement, revêtir ces formes. C'est la raison pour laquelle les jugements géométriques sont nécessaires et rendent en même temps compte des données de l'expérience. Ce double caractère s'explique par une synthèse à priori qui s'effectue grâce aux formes à priori de notre sensibilité.

Kant établissait ainsi une distinction essentielle entre les jugements de la logique formelle qu'il estimait être analytiques et les jugements géométriques qu'il regardait comme synthétiques à priori.

Cette déduction paraissait inattaquable au point de vue spécial qui nous occupe. Les récents travaux de la géométrie sont venus la ruiner presque complètement, semble-t-il. Il ne saurait être question de rappeler même brièvement l'histoire et le contenu de ces travaux. Disons seulement ce qui suit à propos de l'axiome de la ligne droite étudié par Kant. La notion d'une longueur déterminée que cet axiome implique n'est pas indispensable à l'existence de toute géométrie.

La géométrie projective se passe complétement de cette notion ; le rapport dit anharmonique qui existe entre trois points et un quatrième et qui sert de base à cette géométrie, est obtenu par une construction qui ne fait pas appel à des longueurs déterminées.

Les relations de points se ramènent à des différences de position sans qu'il soit nécessaire d'exprimer métriquement ces différences. Un point est déterminé si nous savons seulement qu'il se trouve entre deux autres. Peu importe la portion d'étendue occupée par les points considérés pourvu que leurs positions respectives conservent les mêmes relations. L'espace projectif ne statue donc point l'axiome que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre.

La notion d'une longueur déterminée intervient dès l'instant où nous appliquons la géométrie à l'étude des phénomènes matériels ; mais cette longueur peut être définie de diverses manières, ce qui permet d'obtenir des figures solides

ou groupes qui diffèrent entre eux mais qui rendent également compte des données de l'expérience. La synthèse que Kant prend pour point de départ de ses déductions n'implique point la nécessité d'une forme à priori de notre sensibilité.

Elle s'explique comme suit, semble-t-il. Le contact de notre être perceptif avec le réel nous amène à reconnaître que certains mouvements visuels ou autres exigent moins d'efforts que d'autres pour constater une relation entre deux points. De ce minimum d'effort, l'esprit tire le concept de « droit » quand il a plus spécialement en vue la forme du chemin parcouru et de « court » lorsqu'il songe au temps employé à le parcourir. De là vient que les concepts droit et court paraissent indissolublement unis. Ils ont même origine et s'appellent réciproquement comme les deux faces d'un même phénomène. Mais le réel se prête-t-il à ce que le moindre effort concevable soit réalisé ? Si tout porte à le croire, rien ne le garantit. Quoi qu'il en soit, l'esprit conçoit ce minimum comme possible et il en fait le fondement de la géométrie euclidienne. L'axiome choisi par Kant n'est pas une synthèse irréductible ; il témoigne déjà, selon l'expression de M. Boutroux, de l'effort que fait l'esprit pour s'adapter aux choses.

Le jugement géométrique peut par suite se ramener à des jugements de logique générale, comme l'ont montré en particulier MM. Peano, Russell et Couturat. Le point, telle ou telle relation entre deux points, sont posés comme notions premières. Sur ces bases indéfinissables, le jugement géométrique opère comme tout autre jugement ; il ne bénéficie pas du privilège que Kant croyait devoir lui accorder.

Il reste cependant un élément irréductible de synthèse dans les notions qui sont à la base de tout jugement géométrique et la présence de cet élément justifie en partie la thèse kantienne sur la nature de l'espace.

Pour maintenir la rigueur de ses déductions, la géométrie considère le point comme la limite d'une aire qui tend vers 0, et, en ce sens, il est inétendu. Mais, comme élément d'espace, le point conserve quelque étendue, sinon la géométrie n'aurait aucune prise sur les phénomènes réels. Il y a

là une synthèse d'une nature spéciale et qui paraît bien avoir ses conditions dans quelque pouvoir à priori de notre sensibilité, c'est-à-dire donné avant toute expérience et comme condition de cette dernière. C'est par ce pouvoir que, grâce aux catégories de l'entendement, nous pouvons juxtaposer et relier le divers donné dans l'intuition sensible.

L'esprit humain, dirons-nous, a la capacité de concevoir les choses sous forme d'espace sans que cette forme soit entièrement déterminée à priori. Ce fait enlève aux jugements géométriques le caractère spécial que Kant leur attribuait.

A LA MÉMOIRE D'HENRI BULLINGER

PAR

H. VUILLEUMIER

Le quatre-centième anniversaire de la naissance de Bullinger (18 juillet 1504) n'aura point passé inaperçu. Parmi les publications qui ont vu le jour à cette occasion il en est quelques-unes d'une durable valeur. Elles ont pour auteurs des Suisses allemands et ont paru sous les auspices de diverses sociétés savantes. Dans les *Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte*, publiées par le *Zwingliverein* de Zurich, le Dr Emile Egli a édité et commenté le *Diarium* de Bullinger. Le même auteur a consacré à la mémoire du successeur de Zwingli un fascicule spécial des *Zwingliana* qui paraissent sous sa direction[1]. Un de ses collègues de la Faculté de théologie de Zurich, M. Gustave de Schulthess-Rechberg, a retracé la vie et l'œuvre de Bullinger en une centaine de pages qui forment la première livraison du XXIIe volume annuel des *Schriften* de la Société allemande d'histoire de la Réformation. Enfin une première partie de la *correspondance de Bullinger avec les Grisons*, celle qui date des années 1543 à 1557, a été mise au jour par M. Traugott Schiess, bibliothécaire de la ville de Saint-Gall, dans les vol. XXIII et XXIV des *Quellen zur Schweizergeschichte* que pu-

[1] Voir le sommaire de ce fascicule dans le dernier numéro de cette *Revue*, p. 325.

blie à Bâle la Société générale d'histoire suisse[1]. C'est sur la première de ces publications commémoratives que nous voudrions attirer spécialement l'attention dans les pages qui suivent[2].

I

En attendant qu'il trouve le temps et les ressources nécessaires pour entreprendre selon son désir l'édition de la vaste correspondance de Bullinger, dont une faible fraction seulement a vu jusqu'ici le jour, l'excellent historien qu'est le Dr Egli ne pouvait mieux faire, pour célébrer dignement la mémoire du continuateur de l'œuvre de Zwingli, que de nous doter d'une édition complète et soignée de ce *Diarium*; car on ne le connaissait encore que par les extraits qu'en ont donnés quelques biographes ou historiens de la Réforme. L'autographe, malheureusement, a disparu depuis le XVIIIe siècle. Il a fallu en reconstituer le texte à l'aide de copies manuscrites plus ou moins anciennes qui sont déposées à la Bibliothèque de la ville de Zurich et dont une seule, datant du milieu du XVIIe siècle, paraît être entière, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit d'une exactitude irréprochable. En s'aidant des conseils de deux philologues, le latiniste Hitzig-Steiner, de l'Université de Zurich, et le germaniste Bruppacher, rédacteur de l'*Idiotikon* allemand-suisse, M. Egli s'est efforcé de tirer de ces matériaux le meilleur parti possible, de manière à offrir au lecteur un texte latin et allemand conforme à l'original disparu. Il a eu soin d'accompagner celui-ci d'un petit *apparatus* critique donnant les principales variantes, signalant les mots et membres de phrases douteux, ça et là

[1] Depuis lors a paru dans la *Liberté chrétienne* de Lausanne (numéro d'août) un article de M. Ph. Bridel : « En souvenir de Bullinger, » où l'antistès de Zurich est envisagé surtout comme homme d'église et auteur de la Confession de foi helvétique. On peut citer aussi, de M. Th. Vetter, professeur de langue et de littérature anglaises à l'université de Zurich, un recueil d'études historiques intitulé : *Relations between England and Zurich during the Reformation*, et dédié à la 23e Conférence des ecclésiastiques anglais du continent, réunie à Zurich au mois de juin.

[2] *Heinrich Bullingers Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504-1574*. Basel 1904. — XV et 145 pages grand in-8°. (Prix : 4 fr.)

expliquant les archaïsmes ou provincialismes des morceaux écrits en allemand suisse du XVIe siècle. En outre, le bas des pages est occupé par des notes qui constituent un vrai commentaire historique fournissant les éclaircissements nécessaires sur les hommes et les événements mentionnés dans ces mémoires. Il est presque superflu de dire que, pour la rédaction de ces notes, l'éditeur a puisé aux sources de première main qu'il avait à sa portée ou s'est adressé aux ouvrages spéciaux et aux informateurs les plus qualifiés. Parmi ces derniers nous relevons, en ce qui concerne la France protestante, les noms du regretté Aug. Bernus et de M. N. Weiss, le secrétaire bien connu de la Société de l'histoire du protestantisme français. L'éditeur ne se flatte pas, cependant, d'avoir tout éclairci. « Un commentaire vraiment suffisant, dit-il, ne sera possible que lorsque la correspondance de Bullinger aura été imprimée. » Tel qu'il est aujourd'hui, le commentaire représenté par ces notes n'en est pas moins un auxiliaire des plus précieux. Ajoutons que M. Egli a reproduit en appendice, d'après les *Miscellanea Tigurina* de 1722, une esquisse biographique de Bullinger en latin, datant de 1560, dont l'autographe ne s'est pas non plus retrouvé, et qu'il n'a pas négligé de munir son ouvrage d'une table alphabétique des noms de lieux et de personnes qui en forme l'indispensable complément.

Diarium, « Journal, » est le titre traditionnel. Il alterne dans les copies manuscrites avec son équivalent *Ephemeris*. Bullinger lui-même emploie çà et là le mot *Annales*, et ce terme donne en effet une idée plus exacte de l'ouvrage. Ce n'est pas au jour le jour qu'il a été écrit tel que nous le possédons. Comme l'a remarqué un auteur des plus experts en critique littéraire et historique[1], Bullinger paraît s'être fait une règle, à partir d'un certain moment, de recueillir et coordonner les notes qu'il avait prises, au cours de chaque année, sur des feuilles détachées ou des fiches. Ainsi s'explique le fait que l'ouvrage finit en 1574, bien que Bullinger

[1] Le professeur P. Wernlé, de Bâle, dans le *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* du 16 juillet dernier.

ait vécu jusqu'au mois de septembre de l'année suivante. Par là on s'explique aussi que, de certains événements marquants qui, au moment même, avaient dû produire une impression énorme, — la mort tragique de Zwingli, par exemple, ou les massacres de la Saint-Barthélemy, — on ne trouve dans les annales qu'un écho déjà plus ou moins amorti par le temps. Ça et là se rencontrent des annotations qui doivent avoir été ajoutées après coup et qui, dans l'autographe, pourraient bien avoir figuré en marge; ainsi, dans les souvenirs de l'an 1549, après la mention de la *consensio in re sacramentaria* intervenue entre Calvin et les Zuricois, on lit ces mots : *impressa est demum mense Martio anno 1551*. Il arrive même que telle relation historique se trouve insérée plusieurs années après sa vraie date. Le critique tout à l'heure cité a déjà signalé le fait qu'à la suite de l'an 1557 Bullinger a intercalé une feuille intitulée (en allemand) : « D'un merveilleux jugement de Dieu, qu'il a exercé en ces années-là. » Il s'agit de la guerre de Smalcalde, dont il avait déjà parlé occasionnellement en son temps, c'est-à-dire à partir de l'été 1546. S'il y revient ici plus en détail, c'est qu'apparemment il venait de lire les *Commentarii* de l'historien Sleidanus, mort peu auparavant, et qu'il a jugé bon de consigner en cet endroit le résumé qu'il venait de faire de l'ouvrage en question. C'est aussi par ce mode de composition, et non, comme on l'a supposé, par la fusion d'un *diarium* latin et d'un *diarium* allemand, que s'explique le plus naturellement le passage de l'une de ces langues à l'autre à partir de 1540. Jusqu'alors tout est en latin; depuis cette année l'allemand fait son apparition dans les notices météorologiques et dans celles qui se rapportent à l'histoire contemporaine. D'année en année cet idiome tend à prévaloir jusqu'à ce qu'enfin, à partir de 1572, seules les indications relatives aux livres bibliques servant de texte à diverses séries de sermons soient encore rédigées en latin.

Quant à la question de savoir à quelle époque Bullinger a commencé à réunir et à coordonner ainsi ses notices, en les faisant précéder d'une esquisse de ses années d'enfance et de

première jeunesse, M. Egli l'a élucidée dans sa préface : il semble résulter de certaine donnée historique concernant un personnage avec qui Bullinger étudiant fut en relation à Cologne, que ce dut être au plus tôt à la fin de 1541. A partir de ce moment le pasteur de Zurich a régulièrement continué ses revues annuelles jusqu'à la fin de 1574.

A première vue il pourrait sembler que ces notes détachées, souvent laconiques, d'une sobriété qui parfois frise la sécheresse, ne dussent pas être d'une lecture très attrayante. Il est possible aussi qu'on éprouve quelque déception en constatant que l'annaliste traite fort sommairement ou même qu'il passe sous silence certains faits qu'on s'attendait d'autant plus à voir rappelés, ne fût-ce qu'en quelques lignes, qu'il s'y était trouvé personnellement mêlé, qu'il y avait même joué un rôle plus ou moins marquant. Nous songeons entre autres à son rôle de conciliateur entre Zurich et Berne, entre Berne et Genève, à ses bons offices lors des démêlés ecclésiastiques et dogmatiques qui agitèrent à plus d'une reprise la Suisse occidentale, en particulier la Suisse romande. Mais cette première impression ne tarde pas à s'effacer pour faire place à un intérêt croissant. Une fois la lecture commencée, on s'y attache, on ne la quitte plus avant d'avoir achevé le volume. Ce qui pouvait sembler n'être qu'un squelette se revêt bientôt à vos yeux de nerfs et de muscles ; on y sent circuler la vie, une vie riche et intense, battre un cœur vaillant, pieux, tout entier dévoué à sa grande et lourde tâche, un cœur d'homme et de chrétien, de fidèle pasteur et de chaud patriote. Avec cela une modestie, une simplicité, un accent de vérité qui vous charment ; une bonhomie aussi, tout helvétique, qui n'exclut d'ailleurs ni la note émue ni une pointe de malice, voire, quand il le faut, une juste sévérité. Et par dessus tout, ce n'est pas seulement une longue vie de croyant et de savant qu'on voit se dérouler à la lecture de ces pages sans apprêt ; c'est toute une période de l'histoire du protestantisme, et quelle période ! qui s'évoque et qu'on revit avec celui qui en fut le témoin et non un des moindres acteurs.

Il est malaisé, on le conçoit, de donner en quelques pages une idée exacte du contenu d'un ouvrage de cette nature. C'est par des citations et des extraits qu'on le ferait le mieux connaître ; encore faudrait-il savoir rendre ce qu'a de pittoresque en sa familiarité, de savoureux en son archaïsme ce dialecte suisse-allemand qui alterne avec le latin facile et coulant de l'ancien humaniste. Essayons pourtant de donner au moins un aperçu de ce qu'on trouve dans ces annales, en mettant à part, pour y revenir plus loin avec quelque développement, l'histoire de la jeunesse de notre réformateur.

Dans la règle, ces coups d'œil rétrospectifs sur l'année écoulée ont pour premier objet le ministère de la Parole. L'auteur indique les livres de l'Ecriture sainte sur lesquels avaient roulé ses prédications ; car il suivait la tradition créée par Zwingli dès son installation au *Grossmünster* en janvier 1519, et qui s'est longtemps maintenue dans la pratique homilétique de nos Eglises réformées, celle de prêcher *serie continua* sur tel ou tel écrit canonique de la Bible. Pendant les premières années de son ministère à Zurich, il arrivait à Bullinger de devoir monter en chaire jusqu'à six, voire jusqu'à huit fois par semaine. Même depuis qu'en 1538, il se fut déchargé sur un collègue d'une partie de ce fardeau, il lui restait toujours encore pour sa part trois sermons hebdomadaires, le dimanche, le mercredi et le samedi. Chacun de ces jours avait sa série particulière, qui durait au besoin plusieurs années. Il a mis quatorze mois à prêcher sur l'épître aux Romains ; l'évangile de Jean et le livre d'Esaïe ont pris chacun quatre ans et demi ; quant au Psautier, *universum opus*, dit-il en date du 27 août 1574, *absolvi intra 8 annos et septimanas quinque. Deo laus !* Chaque fois, en effet, il note avec soin le jour où il a fini d'expliquer un livre et celui où il en aborde un autre. Il a prêché de la sorte sur tous les livres des deux Testaments, à l'exception pourtant du livre de Job et du Cantique des cantiques ; la plupart, d'ailleurs, il les a traités à plus d'une reprise.

Ce que Bullinger consigne avec non moins d'exactitude, c'est le titre de ses très nombreux ouvrages. Nous les voyons

se suivre à la file, d'année en année, ces témoins d'une étonnante facilité de composition et d'une non moins admirable assiduité au travail : commentaires, très appréciés en leur temps, sur les épîtres et sur les évangiles (1533-1546) ; sermons sur les principaux points de la foi chrétienne, publiés par décades (1549-1551), et sur un certain nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, à commencer par l'Apocalypse (1557-1567), — preuve, pour le dire en passant, du soin consciencieux que le pasteur de Zurich apportait à la préparation de ses prêches, et de leur valeur exégétique non moins que pratique ; — homélies détachées et traités religieux[1] ; ouvrages d'histoire, tant ecclésiastique que nationale, qui font grand honneur au sens historique et à l'érudition de leur auteur ; enfin, allant de front avec tout le reste, une longue série d'écrits de controverse et d'apologies contre l'Eglise romaine, les anabaptistes, à partir d'une certaine époque contre le luthéranisme aussi. Quant à l'exposé de la foi chrétienne plus connu sous le nom de (seconde) *Confession helvétique*, on sait qu'il fut imprimé en 1566 par les soins de l'électeur palatin, mais Bullinger l'avait composé à son propre usage quelques années auparavant. D'après une indication des annales il semblerait que ce fût, non en 1564, mais en 1561 déjà[2]. Cette « exposition » avait été précédée, au commencement de 1556, d'un substantiel manuel d'instruction religieuse, *Die summa christenlicher religion*, où se trouvait résumée la matière des *décades*.

A ces œuvres, qui représentent à elles seules une somme de travail énorme, — elles forment bien une centaine de volumes de toute dimension, — vient s'ajouter une correspondance qui passa de bonne heure les frontières de la confédération helvétique et finit par s'étendre à presque tous les pays de l'Europe ; je ne vois guère que l'Espagne et la

[1] Tel le *Traité de la perfection des chrétiens*, dédié au roi de France, publié 1551 en allemand et en latin, et traduit l'année suivante en français par Théod. de Bèze, alors à Lausanne.

[2] Nous lisons en effet cette année-là (p. 66): *Scribo brevem fidei orthodoxæ expositionem, etc.*

Russie qui manquent à l'appel. Il n'est pas étonnant que, telle année (1569), Bullinger ait employé, rien que pour ses lettres, « près d'une rame de papier ». Et quand on songe que nombre de ces lettres adressées à des frères d'armes, à d'autres églises, à des princes ou magistrats, prenaient la proportion de véritables « épîtres », qu'elles revêtaient un caractère plus ou moins officiel, qu'elles étaient même destinées parfois à jouer un rôle historique en pesant sur les déterminations de quelque destinataire haut placé, on comprend que leur auteur les mentionne expressément à côté des textes de ses sermons et du titre de ses ouvrages. Mais ce que l'on comprend aussi, c'est qu'avec tout cela, et avec la besogne journalière du pasteur et de l'*antistès* d'une église de cette importance, il n'ait guère pu songer à se mettre en voyage. Une fois fixé à Zurich, Bullinger a été le plus casanier, peut-être, de nos réformateurs. A part les trois voyages qu'il fit à Bâle en mission officielle, au cours de l'année 1536, à l'occasion de la première Confession des Eglises de Suisse, on ne voit pas qu'il ait jamais franchi les limites du canton si ce n'est pour aller faire une visite à Constance. S'il quittait la ville, c'était pour aller se délasser à la campagne ou, en été, pour faire une cure d'eau et de repos dans quelqu'une des stations balnéaires du voisinage.

D'autant plus nombreux étaient ceux qui venaient le trouver dans sa demeure hospitalière. Peu de presbytères, en Suisse, ont vu défiler dans leurs murs autant de visiteurs de tout pays, de tout rang et de toute condition. Le prince du sang, l'altesse sérénissime y coudoient le théologien en renom ; la dame de haut parage s'y croise avec l'humble prédicant ; souvent le seuil en est franchi par des réfugiés pour cause de religion. Ces visites, pareillement, sont notées année après année, et ces notes toutes simples disent assez à qui sait lire entre les lignes quel a dû être l'attrait exercé par cette maison, la confiance non moins que la renommée dont celui qui en était l'âme jouissait au près et au loin, le ministère bienfaisant qu'il lui a été donné de remplir par le moyen de ces entretiens avec des gens de

toute sorte. Il s'est contracté là des liens de forte et durable amitié, et Théodore de Bèze n'a pas été seul, tant s'en faut, à vénérer le pasteur de Zurich « autant que si c'eût été son père propre ». Faut-il ajouter que les visiteurs dont les noms figurent dans ces listes annuelles n'étaient, hélas ! pas tous également dignes du bon accueil qui leur était assuré ? que tel d'entre eux s'est trouvé dans la suite n'être qu'un faux frère, un chevalier d'industrie prenant le masque de la piété pour exploiter à son profit la bonne foi de ses hôtes? Bullinger n'a pas plus échappé à pareille aventure que ce n'a été le cas de ses collègues de Bâle, de Strasbourg ou de Genève. Le lecteur saura un gré tout particulier à M. Egli du soin qu'il a voué dans son commentaire à cette portion des annales, en cherchant à identifier les personnages dont Bullinger nous a transmis les noms. Ce qui a dû lui compliquer la tâche, c'est que ces noms n'étaient pas toujours aisés à déchiffrer et que plus d'un a été manifestement déformé par la plume des copistes [1].

[1] Qu'il nous soit permis, en signe de reconnaissance envers le savant éditeur, de compléter son commentaire sur deux ou trois points et de répondre à quelques-unes des questions qui y sont laissées en suspens. L'imposteur polonais Florian Rozwicz, dont il est parlé à la page 37 (ad 1549), est sans aucun doute le même que ce Florian dit Susliga dont il est question à mainte reprise dans la correspondance de Calvin, de 1549 à 1551 (v. *Joa. Calvini Opera*, edit. Brunsvig. T. XIII et XIV passim) et dont Jean Haller, de Berne, raconte la stupéfiante histoire dans ses *Ephemerides*, à l'an 1551 (*Museum Helveticum*, T. II, Zurich 1747, partic. V, p. 90 sqq.). — Parmi les hommes avec qui Bullinger est entré en relations amicales en 1558 est mentionné (p. 57) Benedictus Martinus *Bernay*. N'est-ce pas plutôt *Bernas* qu'il faut lire ? et ne s'agirait-il pas du théologien bernois Marti, plus connu sous son nom grécisé d'*Aretius* ? — Sur Roland Capito dit de La Cousture, ci-devant ministre à Paris et à Rouen, qui vint à Zurich en 1573 dans la suite d'une grande dame de France (p. 115), on trouve quelques indications dans Bernus, *Le ministre A. de Chandieu* (1889), p. 34 et 63. — Nicolas Colladon, l'un des premiers biographes de Calvin, qui fait visite à Bullinger en mars 1574, en compagnie de deux Ecossais et de l'hébraïsant Pierre Chevalier de Genève (p. 119), était depuis 1572 professeur de théologie à Lausanne. — Le *Rotanus* mentionné à la même page n'est autre, sans doute, que Jean-Baptiste Rotan, originaire des Grisons, qui fut plus tard ministre et professeur à Genève, et sur lequel Senebier donne quelques renseignements dans son *Histoire littéraire de Genève* (1786), Tom. I, p. 395 sq.

Comme on pouvait s'y attendre, les évènements de la vie domestique occupent une large place dans les Annales. Un des grands mérites de la réformation du XVIe siècle n'est-ce pas d'avoir rendu les ecclésiastiques à la vie de famille et fait de leurs *cures* de véritables foyers domestiques ? Et Bullinger n'était-il pas mieux placé que bien d'autres pour apprécier le bienfait de cette réforme, puisque c'est elle qui avait permis à ses vénérés parents, l'ancien doyen de Bremgarten et la fidèle compagne de sa vie, de convoler enfin en justes noces ? En parcourant le *Diarium* nous pouvons suivre le rapide accroissement et les nombreuses ramifications de la famille du réformateur. Naissances et baptêmes, maladies et décès, fiançailles et mariages, séparations et revoirs, déménagements et bâtisses, — tous ces sujets de joie, de deuil ou de souci sont enregistrés à leur date. Le plus souvent les notices qui s'y rapportent n'en disent que le strict nécessaire, elles se bornent à consigner le fait sans autre commentaire. Faisant œuvre de simple chroniqueur, Bullinger n'éprouvait pas le besoin d'épancher son âme à toute occasion. Parfois, pourtant, on le voit se départir de son habituelle réserve. Il notera telle circonstance, tel propos qui lui paraît digne de mémoire ; en quelques mots toujours sobres, mais partis du cœur, il laissera percer son sentiment intime, ou bien il transcrira l'épitaphe en vers latins qu'un ami avait composée en l'honneur de tel ou tel membre de sa famille. Parlant de la mort de son père, qu'il avait recueilli chez lui, il ne lui suffira pas d'en indiquer le jour et l'heure, de noter exactement l'âge du défunt, de marquer avec précision le lieu de sa sépulture. Il lui est doux de rappeler que c'est lui-même qui lui a fermé les yeux après avoir récité à son chevet les articles de la foi, et de rapporter les paroles suprêmes par lesquelles le mourant lui avait « recommandé par-dessus tout la vérité évangélique, l'exhortant à y persévérer jusqu'à la fin, puisque c'est en elle qu'est la vie véritable ». L'aîné de ses fils prend-il pour la première fois le chemin de l'étranger pour aller poursuivre ses études à Strasbourg, puis à Wittemberg, il ajoute à la mention de son

départ ce soupir : *Quod nobis felix et faustum velit dominus Deus !* En novembre 1565 il perd coup sur coup, à trois jours d'intervalle, deux de ses filles mariées. Lui-même assiste au lit de mort de l'une, Elsbeth, la femme du professeur Josias Simmler : « Elle avait, dit-il, gardé toute sa connaissance, elle priait, ne détachant pas les yeux de moi jusqu'à sa fin, et après sa mort elle était toute rose et blanche, beaucoup plus belle qu'elle n'avait jamais été durant sa vie ». Lorsqu'après trente-cinq ans d'une étroite union, celle qui lui était le plus chère en ce monde, sa « bien-aimée maîtresse du logis » Anna Adlischwyler, lui a été ravie par la peste tandis qu'il était lui-même aux prises avec la contagion, c'est un baume à sa douleur que de voir la ville entière, peuple et magistrats, la conduire à sa dernière demeure. Et quand, dix ans plus tard, au déclin de sa propre vie, après une première et très douloureuse atteinte du mal dont il devait mourir l'année suivante, il peut de nouveau se lever et reprendre ses fonctions, il n'hésite pas à y voir l'effet des prières assidues que l'assemblée des fidèles avait fait monter pour lui au ciel. A la naissance du premier-né d'une de ses petites-filles son cœur de patriarche s'émeut et il fait suivre l'inscription chronologique de ces mots qui respirent la reconnaissance en même temps qu'une légitime fierté : « Me voilà donc par la bonté de Dieu devenu arrière-grand-père ! La bénédiction divine me fait voir les fils de mes fils jusqu'à la troisième génération ! » Mais ce qui n'est pas le moins touchant, ce qui mieux qu'autre chose, peut-être, caractérise l'esprit qui régnait dans cette famille pastorale, c'est ce qu'on nous laisse entrevoir des rapports entre maîtres et domestiques. Non seulement le père de famille n'oublie pas de marquer dans son livre de mémoire la date de la mort de deux de ses servantes, dont l'une s'en est allée après trente-quatre ans de fidèles services, mais au baptême d'un enfant qui par son père était le petit-fils de Zwingli, par sa mère celui de Bullinger, nous voyons figurer comme marraine, à côté d'un parrain sénateur, la domestique de la maison !

Quantum mutati ab illo !

Un domaine qui tient de près à celui de la vie domestique et qui occupe dans notre chronique une place tout aussi considérable, c'est celui des phénomènes météorologiques et des conditions économiques. On comprend qu'en bon chef de famille et en bon citoyen, Bullinger ait voué à ces objets un intérêt qui va croissant d'année en année. On le comprendra d'autant mieux si l'on se souvient qu'en ce temps-là nos villes, même souveraines et enceintes de murs, étaient encore plus ou moins campagnardes, que le citadin lui-même sentait, plus habituellement et plus immédiatement que ce n'est le cas aujourd'hui, sa dépendance du cours annuel de la nature. Aussi le bon et le mauvais temps, le plus ou moins d'« avancement de l'année », l'état des récoltes, le prix des denrées ne le laissaient-ils rien moins qu'indifférent : il y allait du plus clair de son revenu, de son pain quotidien. Au début, notre annaliste se contente de signaler les années particulièrement remarquables par leur précocité et leur abondance, ou, au contraire, par la disette et la cherté des vivres, la rigueur ou l'anomalie des saisons, les températures extrêmes. Mais à partir d'un certain moment, depuis 1559, ces bulletins du temps qu'il a fait, du prix des grains et du vin reviennent périodiquement à la fin de chaque année. L'auteur ne néglige pas non plus de noter les années de peste ou de grande mortalité, les inondations et les tremblements de terre, les sinistres causés par la grêle ou la foudre, l'apparition de comètes et d'autres phénomènes célestes, etc. C'est dire que le physicien non moins que l'économiste, en feuilletant ces pages, trouvera à y glaner toute sorte de données curieuses et instructives. Pour nous, ce qui nous intéresse ici le plus directement, ce sont les sentiments qui se font jour à l'occasion de ces manifestations diverses de la vie et des forces de la nature : la foi robuste en la souveraine providence de Dieu, la reconnaissance pour ses bienfaits, l'humiliation sous sa main puissante. Il est rare, en effet, que les revues de ce genre n'aboutissent à un regard vers le ciel : « *Gott sye eer, lob und dank!* » — « *Gott erbarme sich unser!* » — « *Der Herr, der rich und barmherzig ist, wölle uns gnedigklich*

erhalten! » Après une mauvaise récolte, ce n'est pas à lui d'abord et aux siens que pense cet homme de cœur. Il est ému de compassion en songeant aux souffrances des petites gens qui vont mourir de faim, aux angoisses de ces « pauvres amodiateurs » qui se voient dans l'impossibilité d'acquitter leur fermage. Mais le fidèle pasteur qu'est Bullinger ne se contentera pas, dans les années de misère, de soupirer en secret et de compatir sur le papier. A la tête de ses collègues dans le ministère, il intervient auprès du gouvernement, se présente en personne devant le Petit et même le Grand Conseil, et n'a pas de repos qu'il n'ait obtenu, d'abord, l'autorisation de célébrer des jours de jeûne et de prière, ensuite, la publication de « bons mandats » à l'effet de venir promptement en aide aux vrais nécessiteux, de mettre un terme à la mendicité professionnelle et de réprimer les vices qui provoquent la disgrâce d'en haut.

La même inspiration religieuse se retrouve au fond d'une dernière et importante catégorie de notices : celles qui se rapportent à l'histoire contemporaine. Ce n'est pas un des moindres attraits de nos Annales que cet aperçu des scènes qui se déroulent au près et au loin sur le grand théâtre du monde européen, alternant de page en page avec l'énumération des événements survenus simultanément dans le cercle restreint de la famille ou de la cité. A mesure qu'on avance dans la lecture, on voit l'horizon historique s'élargir. Pendant les douze ou quinze premières années du pastorat de Bullinger, il n'embrasse guère encore que la Suisse allemande, et s'il lui arrive de dépasser cette limite, comme en 1544 à propos de la « magnifique victoire » de Cérisoles, c'est uniquement parce que les troupes des cantons confédérés y avaient pris une part décisive. Mais à partir de l'an 1546, où éclate la guerre de Smalcalde (ce qui provoque à Zurich l'institution d'un jour solennel de « supplication publique ») et où le gouvernement zuricois, sur l'avis motivé de la compagnie des ministres, refuse l'invitation du pape à se faire représenter au concile de Trente, à partir de ce temps-là l'attention du chroniqueur se porte de plus en plus sur les faits qui se pas-

sent au dehors. C'est aussi l'époque où Zurich, l'une des métropoles du monde protestant, commence à voir affluer dans ses murs des hommes inquiétés ailleurs pour leur foi, et où augmente le nombre des correspondants de Bullinger à l'étranger. Cependant c'est surtout depuis l'année critique 1558-1559 que l'histoire contemporaine tend à prendre dans le *Diarium* une place prépondérante. Les notices qui la concernent s'étendent depuis lors à tous les pays engagés dans les luttes confessionnelles de l'époque, de l'Allemagne à l'Espagne et de l'Ecosse à l'Italie. Inutile de dire que l'auteur voue un intérêt tout particulier aux guerres de religion en France et aux affaires des Pays-Bas ; mais l'Angleterre aussi ne cesse d'attirer son attention, comme elle l'avait déjà fait au temps d'Henri VIII, d'Edouard VI et de Marie Tudor, et il ne perd pas non plus de vue les vicissitudes de la guerre contre le Turc. Ces bulletins historiques sont écrits le plus souvent, et les dernières années sans exception, en allemand, ce qui tient sans doute, en partie du moins, au fait que pendant cette période de sa vie Bullinger était principalement occupé de ses travaux historiographiques, lesquels sont tous composés en cette langue.

Un chroniqueur n'est pas ni ne saurait avoir la prétention d'être un historien. Aussi ne demandera-t-on pas à ces annales d'un contemporain autre chose que ce que l'on peut raisonnablement en attendre. Il en était réduit à enregistrer les nouvelles qui lui parvenaient de toute part, à juxtaposer les faits au fur et à mesure qu'ils arrivaient à sa connaissance, et à les interpréter à son point de vue, sans qu'il lui fût possible, à l'ordinaire, d'en discerner l'enchaînement ni, à plus forte raison, d'en saisir la portée et d'en prévoir les conséquences. On n'en éprouve pas moins un intérêt captivant à les voir se refléter dans l'esprit d'un homme généralement bien informé qui, tout en les suivant à distance, de l'un des foyers de la Réforme, y prend la part la plus vive parce qu'il y sait en jeu la sainte cause qui plus que toute autre lui tient au cœur. Aux réflexions dont il émaille l'exposé des faits on reconnaît, ici, le patriote éclairé qui déplore la plaie

du service mercenaire et des pensions de l'étranger et qui, instruit par de cruelles expériences, use de tout son crédit pour empêcher l'intrusion de la politique ou de la force armée dans le domaine des choses religieuses ; là, le croyant à qui se dévoile, dans les péripéties confuses de l'histoire non moins que dans le cours souvent mystérieux de la nature, la main directrice de Celui qui est le maître souverain de l'une et de l'autre. A ce propos, le lecteur doué de sens historique ne se formalisera guère de ce que Bullinger se montre sur plus d'un point le fils de son temps. Telle sa croyance aux présages, entre autres à l'occasion des comètes. Telle aussi l'application hasardée qu'il fait à plus d'une reprise de sa foi en la justice suprême, en présentant tel ou tel fait particulier, tel désastre militaire, par exemple, ou tel accident mortel, comme un « jugement » spécial de Dieu, ayant pour but de « venger » les victimes de la cruauté ou de la perfidie des ennemis de la vérité évangélique. Ainsi que trop de chrétiens de nos jours, le théologien du seizième siècle en était encore, quant au dogme de la rémunération, à un point de vue qu'on serait tenté d'appeler celui de l'Ancien Testament si le canon juif ne renfermait pas le livre de Job. N'est-il pas significatif que Bullinger ne se soit jamais attaqué à ce livre, ni dans ses commentaires, ni dans ses prédications? Hâtons-nous d'ajouter que, par une heureuse et religieuse inconséquence, les coups non moins rudes et plus retentissants encore qui se sont abattus sur ses propres coreligionnaires, ne l'ont pas un instant ébranlé dans sa confiance en la bonté et le triomphe final de la cause protestante.

II

Dans leurs grands traits, la vie et l'œuvre de Bullinger sont assez généralement connues. Sans être restée aussi populaire que celle de son héroïque et génial prédécesseur, sa sympathique figure a moins pâli dans le souvenir des générations subséquentes que bien d'autres figures du siècle de la Réformation. Même sans avoir lu la volumineuse biographie que Carl Pestalozzi lui a consacrée il y aura tantôt cin-

quante ans, on n'ignore pas en quoi, essentiellement, a consisté sa mission après Zwingli et à côté de Calvin. On connaît son rôle providentiel, à Zurich même et dans la Suisse allemande, au lendemain de la catastrophe de Cappel, l'influence qu'il a exercée, par son caractère personnel non moins que par ses écrits, sur le rapprochement qui s'est opéré, déjà de son vivant et encore après sa mort, entre les diverses fractions de l'Eglise réformée. Ce qu'on sait le moins, croyons-nous, c'est l'histoire de ses origines, c'est la manière dont il a été amené à se séparer de l'ancienne église et préparé de bonne heure à l'œuvre qui lui était réservée presque au début de son âge mûr. Il y a donc, ce nous semble, quelque intérêt à revenir sur nos pas pour nous arrêter à ces années d'apprentissage. Bullinger lui-même nous en fait le récit dans les vingt premières pages de ses annales.

Nous ne nous attarderons pas aux souvenirs de sa première enfance, qui nous le montrent rendu deux fois à la vie contre toute attente et, avant même de savoir lire, gravissant parfois la chaire du temple de Bremgarten pour déclamer le *Credo*. Prenons-le au moment où il entre dans la carrière des études. Le voici, âgé de douze ans à peine, qui quitte la maison paternelle et s'embarque sur le Rhin pour aller à Emmerich, dans le duché de Clèves, se mettre sous les soins des Frères de la vie commune. Il y retrouve, au nombre de ses maîtres, un frère aîné qui lui enseigne les rudiments du latin. A l'école il apprend à lire, à parler, à écrire en cette langue. La discipline est sévère. On voue grand soin à la religion « telle qu'elle pouvait être alors. » La « superstition lui trouble la vue » au point qu'il médite d'entrer plus tard chez les chartreux. Pour obéir à son père, il va — comme Luther en son jeune âge — mendier de porte en porte ; non pas qu'il manquât du nécessaire, mais « afin d'apprendre à connaître par expérience la misérable condition des mendiants et de savoir mieux, dans la suite de sa vie, compâtir à leur infortune. »

Au bout de trois ans, en juillet 1519, il est immatriculé à l'université de Cologne pour y faire sa philosophie. Il suit des

cours de logique et acquiert le grade de bachelier, se tourne ensuite vers l'étude de la physique, entend des leçons sur divers traités d'Aristote, mais ne tarde pas à « subodorer » ce que vaut cet enseignement « sophistique » Certains de ses camarades allemands lui font comprendre que c'est un véritable obstacle aux bonnes études. Aussi, sous la direction de deux humanistes qui lui ont révélé l'Aristote authentique, s'applique-t-il dès lors de préférence à l'étude des belles-lettres, en particulier à celle du grec. A côté des leçons publiques, il se livre assidument à la lecture des auteurs classiques et des œuvres d'Erasme et s'exerce à la composition latine. Entre autres écrits il se met à composer des dialogues contre les docteurs scolastiques, contre l'obscurantiste Pfefferkorn pour Jean Reuchlin, etc. C'est à ce moment qu'éclatent à Cologne les discussions suscitées par le moine de Wittemberg, qui vont faire entrer le jeune humaniste dans une voie toute nouvelle. Ici, il faut laisser parler Bullinger lui-même.

« Vers l'an 1520, dit-il, commencèrent entre les docteurs de vives controverses au sujet de la doctrine de Luther. Pour moi, qui ignorais également la doctrine des Papistes et celle de Luther, je consultai quelqu'un qui était expert en celle-là, lui demandant ce que je devais lire pour y trouver les enseignements et la méthode de la doctrine commune et généralement reçue. Il me conseilla de lire les Sentences de P. Lombard. Je les lus et y ajoutai le Décret de Gratien. Je vis que tous leurs écrits étaient tirés des saints Pères. Je résolus donc de lire aussi les écrits des Pères.

» Il y a à Cologne, dans la maison des Prêcheurs, une belle bibliothèque remplie des meilleurs et des pires auteurs, tant profanes que sacrés. J'y étais admis quand il me plaisait, grâce aux bons offices de George Diener, d'Elgg en Suisse, qui était moine de cette faction-là et qui, dit-on, a été nommé récemment provincial de son ordre[1].

[1] Ce sont ces derniers mots qui ont permis de fixer approximativement l'époque où Bullinger s'est mis à recueillir et coordonner ses souvenirs de jeunesse par lesquels débute le *Diarium*.

» En premier lieu ce furent les homélies de J. Chrysostome sur Matthieu qui me tombèrent entre les mains. Je lis et je vois que la manière dont les anciens traitaient des choses saintes était bien différente de celle que suivaient Lombard et Gratien. Je déguste aussi quelques écrits d'Ambroise ainsi que d'Origène et d'Augustin. Entre temps je me mets à lire le petit livre de Luther sur la captivité babylonienne, celui sur la liberté chrétienne, les articles sur les bonnes œuvres, etc. Je découvre que Luther approche bien plus que les Scolastiques de la théologie des anciens. Je découvre également que, si les Scolastiques s'appuyent sur les opinions des Pères, les Pères se fondent sur l'autorité de l'Ecriture de l'un et de l'autre Testament. En conséquence, je me procurai un Nouveau Testament. Je lis l'évangile de Matthieu et ce qu'a écrit là-dessus S. Jérôme ; je prends ensuite connaissance des autres livres du Nouveau Testament. Je renonce alors au projet que j'avais conçu de me faire chartreux ; plus que cela, je commence à prendre en horreur la doctrine papistique. C'est à ce moment que la 1re édition des *Loci communes* de Philippe Mélanchton me tomba entre les mains, et je m'en délectai merveilleusement. Enfin, je me consacrai principalement à la lecture d'ouvrages religieux. Cela s'est passé, et c'est à ces choses que je me suis exercé nuit et jour, pendant les années 1521 et 1522. »

De ces souvenirs, écrits vers 1541 ou 1542 d'après des notes plus anciennes[1], il est intéressant de rapprocher ce que Bullinger relate sur le même sujet dans son esquisse biographique de 1560 :

« L'an 1520, comme il y avait de graves discussions sur les propositions de Luther, je comparai les points controversés et condamnés par les théologiens de Cologne avec les écrits des bienheureux Pères, principalement d'Augustin. Je découvris que la doctrine des Papistes ne concordait pas en tout

[1] Dans la liste des compositions latines datant de son séjour au couvent de Cappel (1523-1529) on voit figurer en première ligne une *Narratio quomodo avulsi a traditionibus humanis solis Scripturis haerere et credere coeperimus.* Voir page 13 du « Diarium. »

avec celle des Pères ; je constatai que les Pères s'en référaient aux Ecritures canoniques. Je me procurai donc une Bible, et tout d'abord un Nouveau Testament, et je le lus avec toute la diligence dont j'étais capable. Je consultais aussi les interprétations des anciens. J'appris que le salut vient de Dieu par Christ ; j'appris que ce qu'enseignaient les Papistes était superstitieux et impie. Je commençai à la même époque à lire les petits livres de Luther et de Mélanchton. Vers l'an 1522 je commençai à fuir les messes et les assemblées religieuses des Papistes. Je lus les livres de Lactance, ceux d'Augustin sur la doctrine chrétienne, sur l'esprit et la lettre, les traités sur Jean et d'autres de ses livres. Par ces lectures j'étais puissamment confirmé dans la vraie religion. »

Ayant passé ses examens et obtenu selon l'usage les grades de maître ès-arts et de licencié au printemps de 1522, Bullinger rentrait dans sa ville natale après six années d'absence, âgé de dix-huit ans seulement. Le reste de cette année-là, retiré dans la maison de son père, il poursuit ses études, lisant tour à tour Athanase, Cyprien, Lactance et divers écrits de Luther, sur l'abrogation de la messe, les vœux, l'ancien et le nouveau Dieu, etc.

Au commencement de 1523 le jeune érudit reçoit un appel des plus flatteurs : l'abbé de Cappel, Wolfgang Joner, homme éclairé non moins que pieux, n'hésite pas à confier à cet adolescent la direction de l'école attachée à son couvent de l'ordre de S. Bernard. Il est chargé d'enseigner les lettres sacrées et profanes aux moines, dont plusieurs ne manquaient ni d'instruction ni de sens critique, et à des élèves externes. Toute liberté lui est laissée au point de vue religieux : il n'a rien à faire avec les vœux monastiques, ni avec les usages superstitieux qui, alors, étaient encore observés dans ce monastère ; on n'exige pas même qu'il assiste aux offices. Tout ce qu'on lui demande, c'est de vivre saintement et de s'acquitter fidèlement de ses fonctions. « J'entrais pourtant dans le temple, dit-il, pour y prier le Seigneur en un endroit écarté et j'écoutais les prônes. »

Les six années qu'il passa à Cappel furent pour lui un

temps de travail intense, « véhément » même. Preuve en soient les renseignements détaillés que renferment ses annales sur le programme de ses leçons, et les nombreux écrits de toute sorte, philologiques et philosophiques, exégétiques et dogmatiques, parénétiques et polémiques, dramatiques même[1], composés *exercitationis causa* tant en latin qu'en allemand, qui datent de cette phase de sa vie. Il a eu soin d'en insérer la liste à la suite des notices relatives à l'an 1528. On n'en compte pas moins de cinquante-deux[2]. Ces travaux, tout en le détachant de plus en plus des traditions de l'ancienne Eglise pour l'affermir d'autant dans la « vraie religion, » ne devaient pas tarder à exercer aussi sur son entourage une influence réformatrice.

Cette influence pouvait s'exercer d'autant plus librement que, loin d'être entravée par l'abbé Joner et le prieur Pierre Simler, elle trouvait en eux un bienveillant appui. Les moines, d'ailleurs, n'acceptaient pas tout les yeux fermés. Il leur fallait, pour les points controversés, de « copieuses démonstrations. » Quand leur jeune maître leur communiquait les opinions ou les interprétations des anciens docteurs, « ils examinaient et scrutaient avec soin pour savoir s'il en était bien ainsi. » En 1524 déjà, le couvent de Cappel était en odeur de « luthéranisme » chez ses voisins du pays de Zoug, et peu s'en était fallu que le peuple fanatisé n'y mît le feu. Ce n'est pourtant que l'année suivante qu'on s'y achemina vers la réforme extérieure du culte et de la vie. « Vaincus enfin par l'évidence de la vérité, convaincus de la turpitude de la superstition et des abus, » les religieux éloignèrent les « idoles » de leur temple au mois de mars 1525, ils abrogèrent la messe avant la fin de la même année et jetèrent tous ensemble le froc au printemps suivant. La plupart d'entre

[1] La tragédie de Brutus ou de Lucrèce, jouée plus tard à Bâle par quelques amateurs et imprimée sans le nom de l'auteur, passe pour être l'un des meilleurs drames composés en Suisse au seizième siècle.

[2] Du temps de J.-H. Hottinger, l'auteur d'une *Schola Tigurinorum Carolina* (1664), la plupart de ces manuscrits existaient encore à la Bibliothèque de la Ville de Zurich.

eux devinrent ministres de la Parole ; quelques-uns, y compris leur ancien abbé, sont morts à la bataille de Cappel. Quant à ceux qui n'avaient pas d'aptitude pour la prédication, ils se vouèrent à des arts mécaniques. « Tous ont persévéré jusqu'à la fin dans la vraie religion. »

En ce qui concerne Bullinger lui-même et son développement religieux à cette époque, deux choses sont dignes de remarque. La première, c'est qu'au début, tout en poursuivant ses études patristiques, il subit visiblement l'ascendant d'Erasme, sorti comme lui d'une école des Frères de la vie commune et dont les écrits l'avaient déjà attiré pendant son séjour à Cologne. Non seulement les *Colloquia* du célèbre humaniste et sa *Copia verborum*, ce « livre d'or, » servaient de base à son enseignement linguistique, mais il le prenait aussi pour guide *in sacris*. C'est son *Compendium theologiæ* qu'il commence par lire et expliquer à ses moines avant de passer aux *Loci* de Mélanchton. Lorsqu'il s'agit d'étudier les évangiles de Matthieu et de Jean, c'est encore Erasme qui occupe le premier rang parmi les interprètes mis à contribution. Même en 1525, quand il aborde avec ses disciples l'épître aux Romains, il a recours sans doute aux commentaires d'Origène, d'Ambroise, de Théophylacte, il consulte aussi celui de Mélanchton, *præcipue vero Erasmi* Il est vrai qu'à partir de cette date le nom d'Erasme disparaît de ses annales. La seconde chose à noter, c'est qu'en fait de réformateurs ayant agi sur le cours de ses idées et de sa vie intérieure, Bullinger ne mentionne jusqu'en 1523 que Luther et Mélanchton. C'est vers la fin de cette année seulement qu'il vit et entendit pour la première fois Zwingli, dont il venait de lire quelques écrits. Il entra alors en rapport personnel avec lui et avec son collègue Léon Jude. « Leurs livres et leurs sermons me plaisaient d'autant mieux que j'étais déjà depuis plus de trois ans un ardent sectateur de ce dogme. » La personnalité de Zwingli, non moins que son enseignement « solide, droit et conforme aux Ecritures, » paraît avoir produit dès l'abord une vive et sympathique impression sur le jeune

maître ès-arts, et le réformateur, de son côté, malgré la différence d'âge, se lia bientôt d'une confiante amitié avec lui. Bullinger a soin aussi de noter le jour de 1524 où il fit, à Cappel même, la connaissance de Vadian, le distingué bourgmestre de Saint-Gall, et celui de 1525 où Œcolampade l'honora de son amitié.

Relevons dans les annales les passages qui marquent ses relations de plus en plus intimes avec le réformateur de Zurich et la part de plus en plus active qu'il prend sous ses auspices à l'œuvre réformatrice dans la Suisse allemande, jusqu'au jour où il fut appelé à lui succéder en qualité d'*antistès*. Ces indications servent à compléter ce que l'on savait déjà par son *Histoire de la réformation à Zurich,* publiée en trois volumes par Hottinger et Vögeli (1838-1840).

En 1524, dit-il, il avait commencé à étudier les écrits de divers auteurs pour apprendre d'eux ce qu'il fallait penser du sacrement du corps et du sang du Seigneur. Un jour, c'était le 12 septembre, faisant visite à Zwingli (Cappel est à quelques lieues seulement de Zurich), il lui exposa *bona fide* l'idée qu'il s'en était faite d'après certain écrit des frères Vaudois et les livres d'Augustin. En retour de cette confidence, le pasteur de Zurich s'ouvrit pour la première fois à lui sur ses propres sentiments en cette matière. Mais « il ne voulait pas que j'expliquasse ce mystère à qui que ce fût ; il ne jugeait pas que le temps fût encore venu de le faire ; il se réservait de le produire au jour quand le moment serait venu. » Aussi bien, n'est-ce qu'en avril de l'année suivante, un mois après l'enlèvement des « idoles » du temple de Cappel, que Bullinger exposa ouvertement sa pensée au sujet de l'eucharistie, et il la résuma ensuite par écrit dans un mémoire adressé à deux de ses amis, le curé Steiner et le chapelain Stocker, de la petite ville de Zoug.

Tout porte à croire que c'est à l'instigation de Zwingli qu'il fut invité, en janvier 1525, à se rendre à Zurich pour assister à une dispute avec les Anabaptistes sur le baptême des enfants. Ouvert à la maison de ville, le débat se poursuivit au

temple, et c'est Bullinger qui en rédigea les actes. C'était sa première rencontre avec ces dissidents, dont « l'effronterie » l'étonnait ; ce ne devait pas être la dernière.

Le printemps de 1526 vit paraître chez l'imprimeur Hager de Zurich le premier opuscule du jeune professeur. C'était un petit livre écrit en allemand et publié sous le pseudonyme d'*Octavius Florens*, en l'honneur et à l'imitation de Tertullien, qui s'appelait Qu. Septimius Florens. Il avait pour titre : « Comparaison des hérésies antiques avec celles de nos jours, » et pour but de montrer qui, des papistes ou de Zwingli et de ses adeptes, méritait le nom d'hérétique. Zwingli paraît avoir eu connaissance de ce travail ; peut-être a-t-il poussé l'auteur à le mettre sous presse. Ce qui est certain, c'est qu'avant sa publication déjà, il en parle avec éloge dans une lettre à son ami Vadian. C'est deux ans plus tard que Bullinger devait inaugurer la série de ses publications en latin par un traité, imprimé à Bâle, sur l'origine de l'erreur touchant la messe et l'eucharistie.

Les liens qui s'étaient ainsi formés entre maître Ulric et le *ludimagister* de Cappel durent se resserrer encore pendant un séjour prolongé que celui-ci fit à Zurich en 1527. L'abbé Joner, « qui était pour lui un père plus encore qu'un maître, » lui avait accordé un congé dès la fin de juin à la mi-novembre pour lui permettre de suivre les leçons de théologie et les prédications de Zwingli, d'apprendre l'hébreu avec Conrad Pellican et de se perfectionner dans la connaissance du grec sous la direction des « précepteurs » qui enseignaient alors cette langue dans l'Athènes de la Limmat. Car, pour avoir passé à la réforme, l'école conventuelle de Cappel n'en subsistait pas moins et le niveau de l'enseignement qui s'y donnait n'en devait être que plus élevé. C'est aussi pendant ce séjour à Zurich que Bullinger se fiança avec une ci-devant « vestale » du couvent d'Oetenbach. Par égard pour la mère de la jeune fille, qui ne voyait pas cette union de bon œil, le mariage n'eut lieu que deux ans plus tard, quand l'époux fut devenu pasteur dans sa ville natale.

Ce qui prouve combien le jeune savant avait su se faire

apprécier, c'est que, à peine rentré à Cappel, il reçut du sénat de Zurich l'ordre de se mettre en mesure d'accompagner le réformateur à la dispute de Berne. Il y était envoyé aux frais de l'Etat, tandis que (ce n'est pas lui qui nous l'apprend) les pasteurs de la campagne durent s'y rendre à leurs propres dépens ou à ceux de leur paroisse. Il passa à Berne presque tout le mois de janvier 1528 et y fut témoin, le 27 de ce mois, de l'abrogation de la messe et de l'enlèvement des images.

Jusqu'alors Bullinger, tout théologien qu'il était devenu par la force des choses, n'était pas encore monté en chaire. Il s'était même récusé quand on lui en avait fait la demande. Mais, appelé à prendre part au premier Synode pastoral convoqué à Zurich pour le mois d'avril de la même année, il ne put faire autrement que d'y prêter le serment intimé aux ministres du Saint Evangile. Il se trouva dès lors moralement obligé de se mettre aussi à la prédication. Cédant aux instances de son mécène W. Joner, il fit son premier prêche, un dimanche du mois de juin, au temple de Hausen-am-Albis, village paroissial non loin de Cappel, et il continua depuis ce temps-là à exercer l'office pastoral à côté de ses fonctions scolaires.

Moins d'un an après il allait être mis en demeure de donner la mesure de ses capacités dans un poste bien autrement exposé, au milieu de circonstances singulièrement critiques. C'était à Bremgarten, son lieu natal, où les esprits étaient divisés et excités au dernier degré. Son père, le doyen, s'était vu réduit à quitter la ville et à chercher un refuge à Zurich, pour avoir dit du haut de la chaire que « jusqu'à ce jour il avait séduit son église en lui prêchant la doctrine papistique, qu'il avait péché par ignorance, mais qu'il était prêt, désormais, à leur enseigner la doctrine du Christ. » Le tumulte qui s'en était suivi avait été tant bien que mal apaisé par l'entremise des Zuricois. Un revirement s'était produit. Bon nombre de citoyens désiraient entendre leur jeune combourgeois de Cappel. L'un d'eux, ami de sa famille, vint l'en informer et, encouragé par ses alentours, il se rendit à leurs

instances. « Le 16 mai, jour de Pentecôte, je prêchai pour la première fois le Christ dans ma patrie devant un très nombreux auditoire. Et ce ne fut pas en vain. Dès le lendemain on renversa les autels, on expulsa les simulacres, on promulga des lois contre les blasphémateurs, les adultères, les ivrognes, etc[1]. » Les choses ne traînèrent pas en longueur. Le surlendemain des délégués du conseil municipal viennent le prier de rester et de continuer à les instruire. Sur sa réponse qu'il était lié vis-à-vis des Zuricois, qu'il ne ferait rien sans l'avis du sénat de cette cité, on se hâte de députer un des magistrats à Cappel et à Zurich pour y exposer les vœux des Bremgartois. Pénétrés sans doute de l'importance qu'il y avait à ce que la réforme prît pied dans ces « Baillages libres » qui séparaient les terres de Zurich de celles de Berne, abbé et sénat n'ont pas de peine à se mettre d'accord pour céder Bullinger à ses combourgeois. Moins de huit jours après sa première prédication, le voilà appelé à l'unanimité à partager les fonctions pastorales avec un « pieux et docte » collègue, Gervais Schuler. Le 1er juin 1529 il fait ses adieux à ses amis de Cappel pour entrer dans son nouveau champ de travail.

Sans qu'il le dise expressément, il est permis de supposer que les conseils et l'influence de Zwingli ne furent pas sans jouer leur rôle dans cet épisode de sa vie. Il dut regretter vivement de ne pouvoir accéder au désir du réformateur de l'avoir pour compagnon au colloque de Marbourg ; mais « les magistrats de Bremgarten, à qui il en avait parlé, lui refusèrent la permission de s'absenter parce que la situation religieuse était encore trop tendue et qu'une sédition était à craindre. »

Depuis ce moment, le nom de Zwingli ne reparaît plus dans les Annales jusqu'à la mention qui en est faite, en même temps que du nom de « l'abbé » Joner, à l'occasion de la désastreuse journée du 11 octobre 1531. Bullinger parle bien, entre autres choses, de la dispute publique qu'il eut à soutenir, en janvier de cette année, contre les Anabaptistes au

[1] Comme ce peu de mots caractérise bien ce qu'on entendait alors en Suisse par une « réformation ! »

sujet du « droit des cens », et des écrits qu'il publia en allemand, le mois suivant, contre les Anabaptistes, sur les dîmes, etc. Mais ce qu'il ne dit pas, c'est le témoignage élogieux que Zwingli lui rendait à ce propos, dès le mois de mars, dans son commentaire sur Jérémie, où, venant à parler de ces matières dans l'explication du chap. XXXIV, il se félicite de ce que, « Dieu merci, ce jeune homme à l'esprit sagace et rempli de discernement avait pris pour ainsi dire le flambeau de ses mains en entrant en discussion avec les Anabaptistes[1]. »

Il nous raconte aussi que, la diète des cantons suisses étant réunie à Bremgarten aux mois de juin, de juillet et d'août, il fut plus d'une fois dans le cas de s'interposer pour empêcher les députés d'en venir aux mains et les presser de régler les différends de religion par l'arme de la parole plutôt que par le tranchant du glaive. En revanche il ne mentionne pas ici ce que nous apprenons par une page de son Histoire de la Réformation, à savoir sa dernière entrevue avec Zwingli. Celui-ci était venu, une nuit du mois d'août, tâcher d'agir directement sur les députés bernois en vue de les faire revenir de leur malencontreuse politique à l'endroit des cantons catholiques. Au sortir de cette conférence nocturne, qui avait eu lieu dans sa maison et en sa présence, Bullinger avait reconduit le réformateur, avant jour, à quelque distance de la ville, et alors, au moment de prendre congé de lui, Zwingli lui avait dit en pleurant : « Mon cher Henri, que Dieu te conserve ! sois fidèle au Seigneur Christ et envers son Eglise ! » Il ne pouvait se défendre de sombres pressentiments ; peut-être qu'alors déjà, en prévision d'une mort prochaine, il songeait à ce jeune ami, qui avait donné plus d'une preuve de sa précoce maturité d'esprit et de caractère, comme à son successeur éventuel.

Ce qu'on peut tenir pour certain, M. Egli semble l'avoir établi par des témoignages probants[2], c'est que les autorités ecclésiastiques et politiques de Zurich agirent conformément

[1] Voir Egli, *Zwingliana*, p. 442.

[2] *Zwingliana*, p. 443 sq.

à un testament verbal de Zwingli lorsque le 9 décembre, d'un commun accord, elles appelèrent à sa place le pasteur de Bremgarten, chassé de cette ville, peu de semaines auparavant, par la réaction catholique maîtresse des bailliages communs. « Que le Seigneur Jésus, dit Bullinger en notant cette élection unanime, fasse prospérer mon ministère pour la gloire de son nom et le salut de l'église ! » Peu de temps après il prononça et publia un discours *de officio prophetae*, dans lequel il faisait l'éloge de son prédécesseur. Mieux que personne il savait que Zwingli était de ces hommes qu'on ne remplace pas, mais il ne devait pas tarder à montrer par le fait qu'avec cette « merveilleuse grâce et dextérité d'esprit » que loue en lui Th. de Bèze, il était bien, lui, l'homme qu'il fallait à ce moment-là pour diriger, d'une main ferme et souple à la fois, l'œuvre de restauration et de conservation imposée par les circonstances.

FAITS DIVERS

I

Bibliographie.

Il vient de paraître chez Georges Bridel & Cie, à Lausanne, la seconde livraison de la troisième édition, revue par M. Alfred Schrœder, de l'*Epître aux Hébreux, les Epîtres catholiques et l'Apocalypse expliquées au moyen d'introductions, d'analyses et de notes exégétiques*, par Louis Bonnet.

Cette livraison contient l'épître de Jacques, celles de Pierre et de Jean. Une dernière livraison contenant l'épître de Jude et l'Apocalypse paraîtra dans les premiers mois de l'année prochaine. Ainsi se trouveront de nouveau au complet les quatre volumes de ce bel et utile commentaire biblique.

II

La Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne

a publié son programme de 1904 qu'on peut obtenir gratuitement chez M. le secrétaire Dr H.-P. Berlage, pasteur à Amsterdam. Nous en résumons ce qui suit :

Les directeurs n'avaient reçu aucun mémoire avant le 15 décembre 1903 sur les deux questions pour cette année. Questions nouvelles :

1. Avant le 15 décembre 1905 :

« Une exposition et critique des notions philosophiques, sur lesquelles le protestantisme réformé a été développé et défendu par ses plus anciens représentants. »

2. Avant le 15 décembre 1906 :

« Une recherche du contenu et de l'origine d'un écrit hébreu ou araméen, qui a été fondu dans les Evangiles canoniques. »

Avant le 15 décembre 1904, on attend encore les mémoires sur les questions suivantes :

1. « Un Antisupranaturalisme conséquent est-il possible sans aboutir au naturalisme? »

2. « Une description des principes religieux du protestantisme réformé en Hollande et de leur influence sur l'histoire de la réformation et la communion réformée dans ce pays jusqu'à présent. »

Avant le 15 décembre 1905 :

« Pour quels motifs est-ce qu'on admet que dans les Evangiles nous n'avons pas une description positive de la prédication et de la vie de Jésus? »

« Cette reconnaissance, quelle influence doit-elle exercer sur la prédication et l'instruction religieuse? »

Les mémoires, *lisiblement* écrits, en caractères latins, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand, non signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un billet cacheté, portant la même devise et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, devront parvenir, francs de port, avant les dates fixées, au secrétaire mentionné ci-dessus.

Le prix est de 400 florins.

BULLETIN

THÉOLOGIE

A. Kohler. — La religion de l'effort[1].

Ce petit volume est, comme l'indique la préface, un examen de conscience. La religion est-elle une pure illusion ou l'expression d'une réalité profonde ? Telle est la question que se pose l'auteur, et à laquelle il répond par « la religion de l'effort. » La vie en effet suppose l'activité ; mais pour agir, c'est-à-dire pour passer d'un état présent à un état subséquent, il faut la foi. « Croire et vivre sont ainsi deux termes à ce point synonymes, que l'acte conscient le plus simple considéré absolument, est autant un acte de foi que de vie. » (Page 25.) Mais pour être légitime l'acte de foi doit avoir sa garantie dans l'existence d'un Dieu puissant et bon qui gouverne toutes choses et répond à l'effort de ses créatures. Cette aspiration de l'âme vers Dieu se manifeste dans la vie individuelle par la recherche du beau, du vrai et du bien ; et dans la vie sociale par la solidarité, car l'effort individuel pour être complet doit s'épanouir par l'amour. Le maître de l'effort, c'est Jésus-Christ, car il a laissé au monde « l'exemple de la vie la plus croyante, la plus aimante, la plus créatrice, la plus humaine et la plus divine qui fut jamais. » (Page 82.) Le vice mortel consacré par la prêtrise, c'est de prétendre posséder définitivement l'objet de la foi et d'asservir la religion de l'effort à des rites et à des formules. Telles sont, sauf erreur, les pensées fondamentales développées par M. Kohler.

L'erreur capitale de son livre c'est, nous semble-t-il, de ramener

[1] *La religion de l'effort*, par A. Kohler, 88 p. — Paris 1904, Fischbacher.

à la notion d'effort l'essence et le contenu de la religion, comme aussi son expression individuelle et sociale. Toute vie religieuse véritable suppose un effort, cela va sans dire; mais ce n'est pas cet élan comme tel qui lui donne l'objet de sa foi. Nietsche suppose également que par l'effort l'homme réalise pleinement sa personnalité. Il n'en conclut nullement à l'existence d'un Dieu personnel qui aime ses créatures d'un amour infini. C'est une révélation de Dieu qui appelle et justifie l'activité de l'homme au point de vue religieux. L'idéal et la certitude que cette révélation comporte ne fuient pas l'homme à mesure qu'il cherche à les atteindre, comme le suppose la religion de l'effort. M. Kohler semble le reconnaître du reste, puisqu'il voit en Jésus-Christ le maître de l'effort.

A. Reymond.

G. Berguer. — L'application de la méthode scientifique a la théologie[1].

Cet ouvrage s'inspire des travaux de Starbuck, James, Flournoy, Murisier; son auteur cherche à justifier l'introduction d'une méthode nouvelle dans la théologie. Il s'agit d'appliquer à celle-ci les procédés qui réussissent si bien dans les sciences en général, à savoir : ne partir que des faits admis par tous et pour cela exclure tout principe de transcendance.

Dans une première partie, M. Berguer donne une rapide esquisse de ce qu'il appelle l'histoire d'une méthode en théologie. A grands traits il retrace la pensée chrétienne depuis ses origines jusqu'à nos jours. Selon lui, l'erreur fondamentale de la théologie, c'est de s'être modelée sur le type de la philosophie, erreur qui l'empêche d'être regardée comme une science. Ce point de vue est en soi contestable; mais à supposer qu'il fût vrai, les jugements historiques de M. Berguer nous paraissent parfois sommaires. A côté de plusieurs caractéristiques bien faites, il en est d'autres, celles de Strauss et de Schleiermacher en particulier, qui certainement méconnaissent la valeur scientifique de ces penseurs.

Une étude sur la méthode scientifique remplit la seconde partie. Pour être une science, la théologie doit avoir nécessairement pour objet les phénomènes religieux en tant que contrôlables, et pour

[1] *L'application de la méthode scientifique à la théologie*, par G. Berguer. — Genève 1903, Georg & Cie.

instruments de travail l'observation et le témoignage accepté sous certaines réserves. Le théologien comme le savant usera du doute scientifique, et, jusqu'à complète vérification, il tiendra pour hypothèses les idées à priori qui interviennent dans la théologie comme dans toute science. L'étude des circonstances et du milieu dans lesquels se produit le phénomène religieux implique le déterminisme, qui se légitime comme attitude intellectuelle, mais non comme solution métaphysique.

L'application pratique de ces méthodes constitue la troisième partie.

La conclusion enfin indique comment par ce fait les diverses branches de la théologie se trouvent rénovées et transformées.

Telle est, brièvement résumée, la thèse de M. Berguer. Elle contient, comme on le voit, plusieurs idées nouvelles et intéressantes; mais nous ne saurions en partager la conception fondamentale, et voici pourquoi. Il nous paraît chimérique de faire de la théologie une science. La théologie ne peut être, en dernière analyse et selon l'expression allemande, qu'une «Weltanschaung.» Les études historiques et psychologiques faites d'une façon scientifique, comme M. Berguer le propose, seront d'une utilité incontestable pour la solution du problème qui se pose au théologien, mais elles ne sauraient à elles seules constituer tout le champ de la théologie.

Pour celle-ci, le problème que les sciences posent est le suivant, nous semble-t-il : Jusqu'à quel point les affirmations de la conscience chrétienne sont-elles infirmées par les résultats de l'expérience scientifique ordinaire?

M. Berguer se place à un autre point de vue. Aussi sa thèse ne nous paraît-elle pas aborder les problèmes théologiques fondamentaux; elle est plutôt une contribution à la psychologie religieuse dont M. Flournoy a si bien exposé le programme dans les *Archives de psychologie.*

A. Reymond.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

4e livraison.

Bewer : Les débuts de la foi nationale en Iahvé. — *Scheel :* La conception d'Augustin touchant la rédemption par Christ. — *Weis :* Le concept spéculatif et pratique de Dieu chez Kant. — *Kirn :* Encore Jaques IV, 5. — Bulletin : Le Luther du P. Denifle, par *Kawerau.*

Schweizerische theologische Zeitschrift

3e livraison.

(Le pasteur Aug. Waldburger a pris dans la direction de cette revue la succession de feu Fr. Meili.)

A la mémoire d'Henri Bullinger. — *O. Pfister :* La métamorphose actuelle des partis théologiques et ecclésiastiques en Suisse. (Fin.) — *R. Finsler :* Une attente (celle du retour de l'apôtre Jean par Lavater). — *J. Keller :* La réforme au sein du catholicisme. (Fin.) — *A. Waldburger :* Publications à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Bullinger. — *L. Köhler :* Les paraboles de Jésus par H. Weinel. — Revues.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXVe vol., 3e livraison.

Erbes : Le martyrologe syrien et le cycle de Noël. (I.) — *Holl :* L'écrit « Adversus Arium et Sabellium, » attribué à Grégoire de Nysse. — *Kalkoff :* A propos du procès de Luther à Rome. (II.) — *Duncker :* Deux documents relatifs à l'histoire de la Réformation à Heilbronn, datant de l'époque de la diète d'Augsbourg de 1530 (II.)

Neue kirchliche Zeitschrift

Août.

F. Hashagen : Rabelais comme témoin contre le P. Denifle. (Fin.) — *L. Ihmels :* La justification par la foi seule, notre base solide en face de Rome. — *W. Vollert :* Quelques remarques sur les art. 2, 18 et 19 de la Confession d'Augsbourg et les art. 1, 2 et 11 de la Formule de Concorde.

L'AGNOSTICISME RELIGIEUX

PAR

G. FROMMEL [1]

L'agnosticisme en tant que religieux semble être une forme de mentalité relativement nouvelle dans l'histoire de l'esprit humain. Pour des raisons que nous aurons à examiner, elle tend à devenir de plus en plus fréquente parmi nos contemporains. Non pas, cependant, qu'elle soit nouvelle absolument et que le vingtième siècle soit seul à jouir de ses avantages ou à subir ses inconvénients. Mais elle est nouvelle :

1° Parce que, pour la première fois, elle se légitime ou semble se légitimer par de sérieuses considérations théoriques.

[1] Les pages suivantes ont leur origine et leur substance dans les notes de quelques leçons professées, au printemps dernier, à l'université de Genève. Mon ami, M. Ch. Serfass (pasteur à Toulaud, Ardèche, France), a bien voulu les reprendre et les rédiger à l'intention d'un public plus étendu. La besogne était ingrate autant que malaisée. Je le remercie cordialement de la peine qu'il a prise; elle exigeait de sa part un véritable dévouement. Ensemble nous osons demander à nos lecteurs éventuels de réserver quelque indulgence au résultat de cette collaboration difficile.

Ils s'apercevront bientôt qu'il s'agit moins d'une étude que d'une ébauche, d'une tentative très incomplète, trop longue et trop brève à la fois, vers la solution d'un problème que le courant actuel des esprits, dans le monde religieux, pose impérieusement à la théologie évangélique. Il nous a paru que l'urgence du sujet pourrait, à la rigueur, servir d'excuse à l'imperfection d'un travail que nos circonstances personnelles nous ont empêché de parfaire.

C'est avec cet espoir et dans ce sentiment que nous nous enhardissons à le publier ici.

2° Parce que la mentalité religieusement agnostique, restée jusqu'ici dans la pénombre, arrive maintenant en pleine lumière, grâce à l'attention que lui prête la psychologie scientifique, pour qui elle constitue un phénomène du plus haut intérêt.

3° Enfin, parce que l'espèce de justification qu'elle reçoit, en principe, de la théorie de la connaissance courante (la kantienne), et, en fait, de l'observation psychologique, permet à l'agnosticisme de rester religieux là où, autrefois (et il n'y a pas encore bien longtemps), il entraînait une attitude *areligieuse* voire irréligieuse bien marquée, et s'allait presque fatalement perdre dans le doute vulgaire ou le scepticisme philosophique.

Qu'est-ce, au juste, que l'agnosticisme religieux ? Je chercherai à le montrer d'abord par des exemples concrets ; puis, je tâcherai d'en fournir une définition aussi exacte que possible, car, nous le verrons, elle est encore singulièrement vague et flottante chez ceux-là mêmes qui croient en parler pertinemment.

I

L'agnosticisme religieux en tant que fait psychologique ou attitude mentale.

Pour ne pas allonger, je me contenterai de trois exemples. Je prends le premier dans une thèse récemment soutenue par un pasteur de Genève[1]. A vrai dire, son expression est plus théorique encore que pratique. Ce qui m'incite à la produire, c'est son caractère de grande netteté, et aussi sa teneur religieuse positive non suspecte. Voici comment M. G. Berguer s'exprime :

« Nous sommes convaincu que l'homme peut acquérir la vérité par ce sens supérieur qui lui a été donné et qui s'appelle la conscience ; mais nous sommes non moins convaincu de ceci : que cette vérité morale, religieuse, intérieure, *n'a rien*

[1] M. Georges Berguer, *Application de la méthode scientifique à la théologie*, p. 229-231.

d'intellectuel[1]. Nous pouvons la posséder ; *nous ne pouvons la comprendre....* Ma conscience est prosternée devant la vérité qui la saisit et s'inspire d'elle ; *mais mon intelligence ne peut pas comprendre ce qui ne se présente pas à elle sous les catégories de la connaissance intellectuelle....* »

Et encore :

« Cette attitude, qui est purement une attitude intellectuelle, n'entraîne en aucune façon un scepticisme moral ou religieux ; elle est simplement une conséquence de notre imperfection physique[2] ; elle est l'aveu que nous ne *pouvons pas comprendre* tout ce que nous pouvons vivre. La vie reste au-dessus de la *pensée* et de la connaissance[3]. »

L'affirmation revient à celle-ci : la vérité ou vie morale, religieuse, intérieure, est *inintelligible*, c'est-à-dire inaccessible et intraduisible à la pensée en fonction de connaissance. L'auteur ne justifie pas l'assertion : il la pose. Et, certes, quelque chose en nous la confirme d'emblée, sinon tout entière, au moins partiellement.

Je prends mon second exemple dans un fort beau livre, qui mériterait d'être mieux connu, et surtout lu avec attention par tous ceux qui se préoccupent de connaître, au point de vue religieux, l'état moyen de la mentalité contemporaine : *Le Chemin de l'espérance* de Warnery.

L'auteur avait commencé par faire des études de théologie, au terme desquelles une banqueroute totale l'avait jeté dans le scepticisme et l'indifférence. Plus tard, homme fait, père de famille, mais jeune encore, les dures réalités et les souffrances de la vie, la maladie, l'influence directe d'amis chrétiens, le font changer d'attitude intérieure : de négative elle devient positive. Il découvre la conscience et ses affirmations ; mais, intellectuellement, sa mentalité reste la même : il ne peut plus recevoir telles quelles les croyances et les doctrines chré-

[1] C'est nous qui soulignons.

[2] Il vaudrait peut-être mieux dire : *de notre constitution psycho-physique.*

[3] Je remarque en passant que cela est vrai dans les deux sphères (vie physico-psychique et vie spirituelle). Or, si nous *connaissons quelque chose* de la première, pourquoi ne *connaîtrions-nous pas quelque chose de la seconde ?*

tiennes. Sa pensée ne change pas, mais le sens de la vie se découvre à son cœur dont les affirmations vitales vont croissant : c'est proprement le *Chemin de l'espérance.*

Il faudrait tout citer, ou presque tout, tant le livre se tient au cœur du sujet. Voici, presque au hasard, quelques fragments dont la forme, à la fois plus vague et plus spéciale que les affirmations de M. Berguer, plus près des choses aussi, nous feront comprendre la situation morale de l'auteur :

« Quelle est donc cette foi où j'arrive ? car c'est bien une foi qui, j'en suis étonné moi-même, ne modifie guère ma conception philosophique de la Création, mais la pénètre pour la vivifier. Cette foi, c'est que le monde n'est pas l'inutile ouvrage des hasards inconscients, mais qu'il a un but ; non, pas même, ceci n'est qu'une espérance. Un but, c'est nous qui devons le lui donner. C'est nous qui devons placer la raison de notre existence, non pas en nous, mais hors de nous ; c'est nous qui devons proclamer les fins sublimes de l'humanité. Quelles fins ? L'amour.

» .... Qui me prouve que l'univers travaille à une œuvre mystérieuse dont l'humanité doit se faire l'ouvrier, et moi dans l'humanité ? Rien. Aucune raison d'ordre intellectuel ne vient emporter ma conviction. Il se pourrait aussi bien que le monde n'eût pas de but. En croyant qu'il en a un, je viens de le dire, je fais un acte de foi. Ma conviction est toute personnelle, incommunicable et comme instinctive, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne repose sur rien, et que la réflexion n'y ait pas autant de part que le sentiment.

» Il est donc possible que je me trompe en supposant un but à la création. Il est même plus que probable que ma représentation du monde me laisse aussi loin de la vérité que les conceptions enfantines de l'humanité primitive. Mais qu'importe : l'essentiel est de sentir que je marche en accord avec la Force à jamais inconnaissable qui produit le monde, et qu'en voulant le bien, je veux ce qu'elle veut.

» Elle veut donc ? Elle est donc semblable à nous ? Je ne puis pourtant m'exprimer qu'avec des mots humains. Vaut-il mieux dire qu'elle n'est qu'instinct, et qu'elle est donc sem-

blable aux bêtes, ou qu'elle n'est rien qu'une loi sans volonté, ni conscience, c'est-à-dire une pure abstraction?... (p. 92-93).

» — Tout cela est bien vague ; votre Dieu n'est pas vivant. Ce n'est pas celui de l'Evangile? — Je ne discuterai pas, puisque discuter c'est combattre. Je ne raconterai pas par quel chemin le doute philosophique est entré en moi, ce qui m'a détourné des croyances de ma jeunesse, ce qui m'empêche de voir la vérité dans le dogme chrétien. Je ne voudrais jeter dans aucune âme des semences de doute ; je ne voudrais attrister personne parmi ceux qui croient. S'ils sont dans l'erreur, il y a dans cette erreur plus de vérité peut-être que dans des philosophies plus savantes, car ils croient au bien et ils y travaillent.

» Mais pour moi, je ne puis changer ma pensée. Je ne puis davantage me la cacher à moi-même. Je ne puis me suggestionner à croire contre ma propre raison. Que cette raison soit faillible et que je puisse me tromper, je ne fais aucune difficulté de l'avouer. Mais, si je me trompe, c'est de bonne foi. Je suis un homme de ce siècle ; j'ai vu la science au travail. Non que je l'aie pratiquée moi-même ; mais j'ai entendu ses ouvriers, et j'ai mesuré la distance de la certitude au rêve... (p. 182-183).

» A ceux qui souffrent et qui cherchent, vous dites : « Vaine » entreprise. Il n'y a de paix et de salut qu'au pied de la » Croix rédemptrice. » Si c'est que le Christ nous apporte la plus belle prédication de fraternité, qu'il a prononcé les plus consolantes des paroles, qu'il symbolise en lui toute la vertu du renoncement et du sacrifice, oh ! alors, j'irai comme vous me prosterner au pied de cette croix divine et chercher avec vous la force de me vaincre dans la communion de celui qui nous a le plus aimés. Mais vous réclamez davantage. Vous voulez que je confesse des dogmes ; vous exigez que je dise que la justice éternelle réclamait le sacrifice de ce juste pour pouvoir pardonner le péché des hommes. Cela, je ne le puis. Je ne puis même affirmer que Dieu soit, au sens où vous l'entendez... (p. 184).

» ... Pourquoi ne leur dites-vous pas plutôt : « Venez ! Si » vous ne pouvez entrer au sanctuaire, soyez de ceux qui » s'asseyent à la porte. Si vous ne pouvez partager toutes nos » espérances, apprenez du moins de nous le secret de la vie » heureuse. Croyez au bien. Notre Dieu n'est-il pas le Bien » vivant ? Soyez les fidèles de la loi d'amour. Nos livres ne » disent-ils pas que Dieu est amour ? » Alors nous irions, en effet, et nous n'aurions avec vous qu'un cœur et qu'une âme, et vous seriez vraiment les disciples de Celui qui se sentait ému dans son cœur en songeant aux troupeaux qui vont sans berger.

» Troupeaux immenses, toujours grandissants ! C'est pour eux que j'ouvre mon âme, pour eux que je jetterai au vent cette confession (p. 186). »

J'en viens à mon troisième exemple. Il vaut, à lui seul, tous les autres, et remplace ceux que je pourrais citer encore. C'est le fameux *document B.*, publié par M. Flournoy, dans le numéro d'octobre 1903 des *Archives de psychologie*. On me saura gré peut-être de lui consacrer une plus minutieuse analyse.

Il ne s'agit plus ici d'affirmations théoriques ou d'impressions plus ou moins littéraires, comme dans les cas précédents. Il s'agit de la plus pénétrante, de la plus sérieuse, de la plus clairvoyante et de la plus loyale analyse de conscience qui, sans doute, ait jamais été faite dans ce domaine.

Voici, en deux mots, les étapes théologico-religieuses parcourues par le sujet B : dans l'enfance, le sentiment religieux était constitué par la *crainte* de Dieu conçu comme juge, alternant avec « un sentiment inexprimablement doux, » celui d'être aimé du juge même qui condamnait. Plus tard, au fort de la vie, c'était « une aspiration ardente à la paix intérieure et à la victoire morale, » qui ne semble pas avoir trouvé sa réalisation. Actuellement, le sentiment religieux est devenu celui « d'une dépendance intime, » non au sens de Schleiermacher (cette remarque est du sujet lui-même), mais plutôt (selon moi) au sens de C. Malan fils : « Le sentiment d'être conduit, d'un œil sérieux, mais indulgent qui

me regarde et qui se tait;... un peu encore de l'ancien sentiment de crainte, mais comme estompé ; une curiosité un peu effrayée de l'au-delà, non pas nécessairement *post mortem,* mais de l'au-delà toujours présent ; un sentiment certain que tout est juste et que la source est inépuisable, sentiment permanent, plus ou moins douloureux, suivant l'état nerveux ou suivant l'état moral.... Chez moi, le sentiment *religieux* et le domaine *moral* ne peuvent pas se distinguer.... Par le « religieux considéré comme moral, » j'entends que le sentiment religieux n'est pas pour moi un simple sentiment de *Schwärmerei* sentimentale ou d'exaltation mystique, mais une supplication instante de prière intérieure et une réponse reçue, — impliquant un effort et un acte de courage et de confiance.

» Quant au côté intellectuel et théologique, je ne l'ai jamais, je crois, uni au sentiment religieux proprement dit : cela m'intéressait passionnément, voilà tout, et maintenant cela m'ennuie prodigieusement.... »

Cette non-fusion du religieux et du théologique, — qui est, du reste, la caractéristique presque générale des vrais croyants, — aboutit peu à peu, chez l'auteur, d'abord à une distinction, à une séparation plus complète, puis à une sorte d'évanouissement de l'élément théologique, au refus de se faire des représentations théoriques, à l'impossibilité d'y attacher aucune importance ou valeur, qui constitue précisément l'agnosticisme religieux en tant que type mental spécifique.

Je passe sur les phases de ce développement et j'arrive tout droit au résultat.

Et, d'abord, le dogme en général, dans son acception large :

« Le dogme m'est donc apparu comme un simple symbole intellectuel, la partie intellectuelle du phénomène fonctionnel religieux, la forme qu'il prend selon le caractère du sujet, selon ses conditions héréditaires et sociales surtout. Il faut bien que le phénomène (religieux vital) revête un caractère intellectuel quelconque, et ce caractère, c'est la croyance ;

mais pour l'observateur réfléchi, la réalité objective de l'objet de la croyance devient une simple illusion d'optique, et il a conscience du caractère simplement symbolique et subjectif de l'objet de cette croyance. C'est la forme que revêt le phénomène religieux, ou plutôt le cadre dans lequel il apparaît, puisque la croyance est en général traditionnelle et qu'elle est rarement l'expression exacte du phénomène individuel lui-même. »

Si j'ai bien compris, cela veut dire que la croyance, qui est nécessaire, parce que nous sommes organisés de telle sorte que, dès qu'il y a expérience réelle, il y a représentation de croyance, cette croyance n'a aucun rapport quelconque (hors celui de cette nécessité psychologique) avec l'expérience et son objet. Elle est une illusion inévitable, rien de plus. Elle ne correspond à rien.

L'auteur du *document B* continue et touche un point précis de croyance : la personnalité divine :

« Maintenant, ce que je puis avoir de besoins religieux peut se contenter de croyances *ad referendum*;... même la personnalité de Dieu (demeure un pur symbole), parce qu'avant tout je reste agnostique en face de la croyance à la personnalité[1], mot qui reste vague : quel sens précis lui donner, puisque la conscience du moi contient nécessairement un facteur physiologique que la mort doit dissoudre ou en tout cas transformer?... Le fond de ma pensée reste agnostique. »

Puis l'autenr descend plus profond encore, et touche le fond du problème : il se demande si le sentiment de cette présence intérieure, si le sentiment d'une expérience qu'il appelle religieuse, ne serait pas une dernière illusion, une hallucination par laquelle, loin de saisir quoi que ce soit de transcendant et d'objectif, il ne serait en présence que de lui-même encore et toujours, c'est-à-dire des couches profondes de son être, du *subconscient* psychologique, du *moi subliminal*? Car, comme le dit Ballet, et avec lui tous les psychiâ-

[1] Il veut dire à *toute* personnalité ou à *la* personnalité en soi.

tres : « Quand le sujet a conscience d'avoir des pensées dont il méconnaît l'origine personnelle et qu'il attribue à une influence extérieure, il y a hallucination. »

Y aurait-il donc pure hallucination religieuse ? Voici comment répond l'auteur du *document B* :

« Comme cette représentation mentale (d'une action, d'une présence qu'il appelle religieuse ou divine) fait partie de mon moi et a pour le reste de mon moi une importance, une *valeur* capitale, cela me suffit.... Je *veux croire* que de cette source sort le bien et le bonheur ; voilà où ma volonté intervient comme facteur ; c'est là mon *autosuggestion*, puisque foi et autosuggestion sont nécessairement synonymes ; mais il n'y a pas là chez moi de raisonnement, c'est un acte instinctif, irraisonné (peut-être irraisonnable), mais peu m'importe.... »

L'*acte de foi* se place donc, pour lui, à cet endroit précis où, mis en présence d'un moi, qui pourrait être celui de Dieu comme il pourrait être le sien propre, — et sans proprement et intellectuellement décider entre les deux termes de l'alternative, — il se résout à s'y confier pour la conduite de sa vie. Voici, sur ce point, ses propres termes :

« .... Du reste, je me dis que le fait même que je possède cette expérience, dite « religieuse, » est comme le témoin en moi de l'existence d'une réalité inaccessible, de l'union, dans la conscience de moi-même, d'un moi et d'un non-moi ; que j'ai là en quelque sorte conscience d'une racine de mon être, d'un lien de transition entre moi et autre chose, cet « autre chose » étant nécessairement une conscience de soi puisque cela se passe dans l'enceinte de la conscience de moi. Je reste devant l'énigme insoluble, et je n'ai aucun besoin de lui donner un nom pour en vivre... nullement. Et même, maintenant, j'ai cela en horreur, c'est pour moi un mensonge, *le mensonge* de la théologie.... »

« Donner un nom » à ce à quoi il se confie comme tous les croyants se confient en Dieu serait donc un mensonge, *le mensonge de la théologie !* Il semble impossible de pousser plus loin ce qu'on pourrait appeler la fureur, ou le paroxysme agnostique. On se croirait en face d'une de ces aversions

instinctives, d'une de ces haines farouches, dont témoignent parfois les incrédules et les sceptiques pour la religion et pour son objet. Or, il n'en est rien. L'aversion ne porte que sur le côté intellectuel de la croyance, — non pas même sur la croyance en tant qu'acte de foi et de confiance vitale, dont il donne un si bel exemple, — et la vie religieuse, ainsi mise à nu, reste entière, aussi entière et intacte, du moins, qu'elle peut l'être dans ce dépouillement; suffisante, en tout cas, à faire vivre l'homme spirituellement.

C'est par là que je terminerai. Voici comment s'exprime l'auteur du document déjà cité :

« .... Il me semble sentir au dedans de moi, au fond du sentiment religieux, une action, une présence; en un mot, que je suis l'objet avant d'être le sujet d'une action spirituelle.... Je fais, là-dedans, l'expérience que je n'ai pas à *faire*, mais à *recevoir*; que je n'ai pas l'initiative, mais le devoir d'attendre et d'écouter; que la source de la vie est au delà de mon moi conscient, pour moi, pour tous les hommes. Je *veux croire* que de cette source sort le bien et le bonheur (j'en ai fait même quelque incomplète expérience).... »

Nous sommes ici, incontestablement, en face, non d'une doctrine, d'une vue intellectuelle seulement, mais d'un type psychologique religieux constitué. L'agnosticisme n'est plus une attitude de l'esprit, fondée sur une certaine théorie de la connaissance, ou sur une aversion instinctive pour la doctrine ou le dogme; l'agnosticisme religieux est devenu une attitude vivante et vécue, une réalité psychique, un fait psychologique défini et caractérisé. C'est à ce titre qu'il nous intéresse et qu'il importe de l'analyser, — en lui-même et dans ses origines, — et de le définir.

II

Analyse et définition de l'agnosticisme religieux.

Il faut rejeter d'emblée la conception courante, celle qui définit l'agnosticisme par le scepticisme tout court. On la trouve encore pratiquée du côté des croyants, comme du

côté des incroyants ordinaires. Elle pouvait être vraie jadis, en un temps d'intellectualisme général, où l'on ne distinguait pas les affirmations mystiques ou morales des affirmations intellectuelles, où la foi religieuse entraînait immédiatement et nécessairement une expression doctrinale. Elle n'est plus vraie de nos jours. La distinction est faite et se fait chaque jour de façon plus nette, autant au nom et dans l'intérêt de la foi, qu'au nom et dans l'intérêt de la vérité psychologique. Assimiler d'emblée tout agnostique quelconque, et spécialement l'agnostique qui reste religieux, au sceptique, c'est méconnaître le problème et les données du problème qui nous occupe.

Une seconde définition à écarter est celle qui identifie l'agnosticisme religieux avec le libéralisme théologique ou ecclésiastique. De l'un à l'autre, il peut y avoir, il est vrai, de très fortes ressemblances, des affinités profondes ; les deux mouvements peuvent converger l'un vers l'autre et se trouver réunis dans le même sujet[1] : ce sont pourtant deux mouvements, deux tendances distinctes. Le libéralisme est — ou peut être — aussi foncièrement et intellectuellement autoritaire que la plus fougueuse orthodoxie (bien qu'en un sens inverse) ; ce que ne saurait être l'agnosticisme religieux.

En fait, le libéralisme est apparu bien avant l'agnosticisme, avant même que celui-ci fût scientifiquement possible. Les préoccupations auxquelles il obéit sont surtout d'ordre historique, critique, parfois ecclésiastique et toujours extérieur[2]. Celles de l'agnosticisme religieux n'ont rien d'ecclésiastique, et la critique à laquelle il se livre est uniquement psychologique. Le libéralisme combat pour la liberté de la pensée religieuse, à laquelle il attache une grande importance ; l'agnosticisme religieux refuse à la pensée toute importance. Il se soucie peu qu'elle soit libre ou non, parce qu'elle ne joue pas, à son sens, de rôle appréciable dans la vie religieuse. Le libéralisme relève fréquemment du type optimiste simple (et parfois naturiste) en religion ; il en accentue

[1] Comme chez M. Wagner, par exemple, voir *L'Ami*.

[2] Voir Jean Réville, *Le protestantisme libéral*.

d'ordinaire l'élément volontaire et moral. Or le type agnostique que nous venons d'observer (*document B*) appartient à un tempérament religieux tout différent : il semble plus religieux et mystique que moral, et ne rien avoir de naturellement optimiste.

Il faut écarter, enfin, une troisième définition, celle qui fait de l'agnostique religieux un croyant plus pénétré seulement que d'autres du symbolisme inhérent à la pensée religieuse, et cherchant, pour son compte personnel, une expression nouvelle, un symbole moins symbolique que ceux couramment reçus.

Voici, par exemple, ce qu'écrit M. J.-El. David : « L'agnostique n'est pas celui qui dénie à autrui et à soi-même le droit d'exprimer ce qu'il pense des problèmes inaccessibles à l'intelligence. Nullement. L'agnostique est libre d'exprimer, libre de formuler. Ce qu'il s'interdit, c'est de *confondre* avec la vérité en soi, les rayons plus ou moins incertains qu'il en reflète; s'il rencontre une expression qui traduise moins obscurément sa pensée, il la communiquera peut-être, mais sans avoir la naïveté de croire qu'elle renferme toute la vérité. Il se tient pour un miroir imparfait, mais il ne s'interdit point d'avoir des convictions fortes qui gouvernent sa vie, ni de les transmettre à ses enfants et à ses petits-enfants.... Voilà ce que j'ai compris à fréquenter quelques agnostiques qui possèdent, depuis, ma plus sincère estime[1]. » Je l'en crois volontiers. M. David ne s'est point aperçu que les agnostiques qu'il pense avoir fréquentés sont, tout simplement, des chrétiens paulinistes qui disent, avec l'apôtre : « Présentement nous voyons imparfaitement, comme au travers d'un miroir, » et qui ajoutent avec lui : « La connaissance passera[2]. » Saint Paul serait-il agnostique ?

La définition qu'on nous propose ici est manifestement inférieure à l'objet défini. Non, l'agnostique religieux n'est pas un croyant éclairé qui cherche une meilleure expression de sa foi (ce que font tous les croyants, et, en particu-

[1] *Gazette de Lausanne*, 18 février 1904.

[2] 1 Cor. XIII, 8-12.

lier, le théologien novateur) pour la transmettre autour de lui. C'est un homme qui croit religieusement, mais qui sait, — ou qui croit savoir, — qu'il n'y a point à cette foi d'expression possible, intellectuellement parlant; que non seulement la pensée, la raison sont des « miroirs imparfaits, » (ce que chacun concède), mais encore qu'ils ne sont, à aucun titre, des miroirs de la réalité religieuse, laquelle est intransmissible par la *parole directe* et inexprimable.

M. le professeur Th. Flournoy, dans les considérants qui accompagnent ses *Observations de psychologie religieuse*, se tient plus près de la vérité. Sans le définir en tout autant de termes, il définit bien mieux l'agnosticisme religieux par les comparaisons suivantes :

« Il y a certainement nombre d'individus religieux, qui, à à l'instar du bernard l'ermite (un crabe parasitaire), n'ont d'autre abri intellectuel, leur vie durant, que les coquilles rencontrées toutes faites sur leur route [1];... il en est incontestablement beaucoup qui doivent se fabriquer eux-mêmes leur propre maison, comme l'escargot, et à qui ce serait causer d'intolérables souffrances que de vouloir soit les fourrer dans une enveloppe intellectuelle étrangère, soit les dépouiller de celle qu'ils se sont secrétée au cours de leur vie [2]. »

Mais, — et voici, dans le même ordre d'images, la définition picturale, en quelque sorte, de l'agnosticisme religieux, — mais « il en est aussi dont l'être spirituel semble n'avoir besoin d'aucune protection de ce genre. » L'agnosticisme religieux est donc bien, purement et simplement, l'absence de toute expression intellectuelle directe et fixe en religion. C'est la vie religieuse nue, l'expérience religieuse à l'état pur, vital, mystique, intérieur, sans doctrines, sans conceptions philosophiques s'y rattachant ou en procédant, sans explications ou conclusions rationnelles d'aucune sorte; *avec* croyance au sens de confiance, de foi morale ou mystique, mais *sans* croyances au sens d'affirmations intellectuelles relatives à cette vie religieuse. Et le type parfait de l'agnosti-

[1] Type intellectuellement parasitaire.

[2] Type intellectuellement autodidacte.

cisme religieux est accompli (comme dans le cas du *document B*), il est devenu réalité psychologique, lorsque tout effort a cessé du côté de l'expression doctrinale, lorsque le sujet n'a plus même besoin de cette expression, lorsqu'il s'en détourne instinctivement comme d'un mensonge, comme *du mensonge théologique* faisant tort à la religion. L'individu estime vivre mieux sa vie religieuse en s'abstenant de la penser, soit pour la comprendre, soit pour en témoigner. Au point de vue pictural, le mot de « limace spirituelle, » employé par M. le professeur Seippel[1], exprime exactement la chose (pourvu qu'on ne lui donne aucun sens ironique ou péjoratif).

Et nous revenons à notre point de départ, en disant : *l'agnostique religieux est celui qui, dans sa vie personnelle, affirme et réalise une distinction totale entre le phénomène moral et mystique et le phénomène intellectuel, leur inadéquation réciproque constitutive, et l'absolue inintelligibilité de l'expérience religieuse et de son objet.*

III

L'agnosticisme religieux, un fait nouveau dans l'histoire de l'esprit humain. Ses causes.

Les précédentes considérations avaient pour but d'isoler le phénomène mental que nous observons et de le mettre à nu dans son originalité distinctive. Sans doute, l'agnosticisme religieux a toujours existé comme tendance. On en retrouverait des traces à toutes les époques. Il a contribué pour sa part à la formation des divers courants religieux qui ont pris nom dans l'histoire, mais il ne s'était pas encore constitué à l'*état pur*, comme il tend à le faire aujourd'hui; surtout il n'avait pas abouti jusqu'ici à une *réalisation* psychologique concrète et positive. L'examen du *document B* nous fait voir qu'il y aspire et qu'il y réussit. Désormais il existe à l'état conscient, sûr de lui, fondé en raison. Mais d'où vient-il ?

[1] *Journal de Genève*, 14 décembre 1903.

Une des premières causes de son apparition me paraît devoir être cherchée dans le conflit entre la science et la religion qui sévit au siècle dernier. Mais, entendons-nous: dans le conflit entre ce que j'appellerai *la religion gnostique*, c'est-à-dire entre celle qui prétend à une connaissance du même ordre, du même genre que celle de la science, — même supérieure à la connaissance scientifique, puisqu'elle prétend à l'absolu, — et la connaissance scientifique elle-même. L'agnosticisme religieux serait donc issu du choc de deux interprétations du réel : l'une religieuse et philosophique avec prétention scientifique, l'autre scientifique profane (avec bien souvent, elle aussi, prétention philosophique) ; l'une, — la religieuse, — interprétant les phénomènes d'après les données transcendantes empruntées à la religion ; l'autre, — la profane, — interprétant les phénomènes (et parfois le fond des choses) d'après les données empruntées à l'expérience scientifique. Or, l'histoire montre que la rivalité d'interprétations a toujours fini par une déroute de cette sorte de connaissance religieuse ; sur les points contestés, la victoire est toujours restée à la vraie science qui a successivement occupé toutes les positions perdues par sa rivale (Les exemples, depuis Galilée, abondent.) Il en est résulté, même chez ceux qui restaient pieux, un ébranlement dans la confiance à la théologie, une sorte de crainte, un refus de se prononcer, de conclure, qui est, psychologiquement parlant, le germe de l'attitude agnostique. C'est dans ce conflit perpétuellement pressenti et dans l'obscure divination du triomphe ultime de la science, que gît peut-être la cause première de l'agnosticisme religieux : un état d'esprit où se trouvent encore, faute d'en avoir démêlé les vrais éléments, de très nombreux croyants, peut-être la majorité de ceux qui ne pensent et ne savent qu'un peu. Il est indiscutablement favorable à la formation de la mentalité que nous étudions.

Une seconde étape, à la fois plus satisfaisante et plus radicale, est fournie par un certain nombre d'esprits, — une élite encore, mais une élite grandissante, — qui se rendent compte,

sous l'influence directe ou indirecte de Kant, que la religion et la science relèvent de deux ordres différents, se meuvent sur des plans distincts, ne peuvent pas se rencontrer et ne sauraient donc entrer en lutte. D'une part, la science relève du seul phénomène (cause seconde), et n'a point de jugements à prononcer sur le fond des choses (cause première ou finale) ; d'autre part, la religion s'attache à ce fond des choses inaccessible à la science, elle en vit, elle s'en nourrit, elle en possède l'expérience directe et certaine : c'est là son privilège et sa raison d'être; mais elle n'a, par contre, rien à voir dans la connaissance et l'explication du phénomène ; elle ne jouit d'aucune compétence scientifiqne quelconque, ce domaine lui étant entièrement soustrait.[1] Au lieu du conflit en permanence, nous avons donc la paix par la disjonction radicale des deux sphères et des deux fonctions scientifiques et religieuses. Leur objet n'étant pas le même, elles cessent de se heurter. « Beaucoup d'esprits, écrit M. Seippel, ont retrouvé l'équilibre de leur être pensant, dans une solution semblable[2]. »

On pourrait croire qu'avec la fin de ce conflit devait coïncider un nouvel essor de la connaissance spécifiquement religieuse. Il n'en fut rien. Pourquoi? Parce qu'en même temps que Kant libérait la religion, il coupait court à toutes ses prétentions et à tous ses espoirs noétiques. Il montrait, — ou croyait montrer, — que la connaissance qu'on appelle métaphysique, la seule qui relève de la sphère religieuse, est impossible. La raison pure n'y atteint pas. Seule la raison pratique s'y élance, mais la raison pratique ne *connaît* pas, au sens vrai du mot : elle croit parce qu'elle veut croire, elle croit ce qu'elle veut ou peut croire ; et ses postulats (ou croyances), tout individuels et libres, n'ont rien de ce qui constitue la connaissance proprement dite : ni la rigueur et

[1] En d'autres termes : il n'y a pas et il ne saurait y avoir de philosophie scientifique au sens d'une connaissance du fond des choses procédant de la connaissance des phénomènes; et inversement : il n'y a pas et il ne saurait y avoir de science, au sens de connaissance des phénomènes, procédant de la religion.

[2] *Journal de Genève*, 14 décembre 1903.

la nécessitation dialectique, ni la constance et l'universalité, ni même, pour les soutenir, une *expérience* véritable de l'objet moral et religieux (ou fond des choses), puisque l'impératif de conscience, à partir duquel on postule, n'est lui-même qu'une forme subjective de l'esprit [1]. La métaphysique, — ou connaissance transcendentale, — ainsi minée, ruine et rend impossible la connaissance religieuse. Les postulats restent sans doute (liberté, immortalité, existence de Dieu), mais ils ne constituent pas une connaissance. Il faut les croire, et personne n'est obligé de le faire. Même lorsque le sujet s'estime en droit et en devoir de les appeler au conseil, ils ne lui apprennent rien, ni sur la nature de Dieu, ni sur celle de la liberté ou de l'immortalité. Ce sont de grandes affirmations, mais inintelligibles.

Tout l'agnosticisme religieux est là, au moins dans son fondement. Et l'on voit, à partir de Kant, se développer une mentalité nouvelle qui n'est pas autre chose que *le résultat du criticisme kantien* dans son application psychologique. Le *consensus* général, aujourd'hui, semble être en faveur d'une connaissance religieuse, non seulement individuelle et variable d'un individu à un autre, mais essentiellement symbolique. En tant que symbole, — emprunté par la nécessité des choses au monde phénoménal, — il est dépourvu de valeur noétique : son usage est tout figuratif et pratique.

A part le néo-criticisme de M. Renouvier, où, si je ne me trompe, le symbolisme ne joue guère aucun rôle ; à part le néo-idéalisme de M. H. Bois, où l'affirmation de l'éternité du temps et l'anthropomorphisme individuiste absolu permettent une connaissance intégrale et directe de Dieu ; à part le phénoménisme transcendental et la hiérarchie des dialectiques de M. Gourd, inaugurant une connaissance ou dialectique religieuse entièrement inédite, on peut dire que le *symbolo-fidéisme*, si brillamment illustré par l'Ecole de Paris, est,

[1] Je reproduis, quant à ce dernier point : subjectivisme de l'impératif catégorique, une conception du kantisme qui n'est peut-être pas exactement celle de Kant lui-même, — ses interprètes hésitent ou divergent, — mais qui est en tout cas la conception courante, et que lui prête la majorité de ses soi-disant disciples.

du plus au moins, la solution que la majorité des esprits protestants donnent, en religion, au problème de la connaissance. Et comme la plupart des croyants éclairés, comme toutes les âmes vraiment pieuses, ont l'instinct, — et parfois la certitude raisonnée, — du rôle immense et nécessaire que joue le symbole dans leurs conceptions religieuses, elles acceptent la théorie, sans la peser, sans l'analyser; elles évitent de la pousser à ses conséquences extrêmes; peut-être font-elles des réserves, mais sans trop savoir sur quoi les fonder ni comment les justifier, et préparent ainsi un magnifique terrain de culture à l'avénement général de cette mentalité nouvelle qui, de son vrai nom, s'appelle l'agnosticisme religieux. Car, il n'y a pas à s'y méprendre, le cas du *document B*, que nous avons analysé, n'est que l'aboutissant logique, hardi et intrépide du symbolo-fidéisme. Or, que signifie le symbolo-fidéisme? Il signifie que, dans la croyance, il y a deux choses : l'*acte de la volonté*, la foi qui seule importe (fidéisme qui seul sauve), et *la représentation mentale* variable, symbolique et sans importance, ni pour la connaissance, ni même pour la foi. Le symbolo-fidéisme se trouve donc être la propre formule de l'agnosticisme religieux.

A toutes les causes qui favorisent celui-ci et le mettent en mesure de devenir dans nos milieux la mentalité dominante, il faut ajouter certainement aussi les ébranlements doctrinaux dûs à la critique biblique externe, les investigations déconcertantes parfois, à cause de l'extrême variété de ses résultats, de la psychologie religieuse, et certainement aussi la réaction contre un dogmatisme trop étroit. Ce fait nouveau pourrait donc devenir un fait, sinon universel, du moins très général. Il l'est peut-être déjà plus qu'il ne semble ou qu'on ne l'avoue.

Qu'en faut-il penser, au point de vue de ses conséquences, de son influence sur la vie religieuse, et, très spécialement, sur la vie religieuse chrétienne? C'est ce que nous allons essayer d'entrevoir.

IV

Appréciation morale empirique de l'agnosticisme religieux.

Je dis *appréciation empirique*. Je n'emploierai, en effet, pour juger le phénomène en question, aucun critère *a priori*, dogmatique. Fidèle à la parole de Jésus-Christ : « Vous connaîtrez l'arbre à ses fruits, » je tenterai d'apprécier l'agnosticisme religieux par ses conséquences pratiques uniquement ; par celles qu'il pourrait avoir eues déjà ou qu'il semble raisonnable d'en attendre. Je dis *appréciation morale*, parce que j'emploierai, pour ce faire, des jugements de valeur et que la préoccupation de la moralité religieuse, c'est-à-dire de la puissance et de l'efficacité de la religion à remplir son rôle dans la vie humaine, sera ma préoccupation dominante.

Commençons par reconnaître que l'agnosticisme religieux, réalisé et psychologiquement vécu par le sujet, met dans une vive lumière le caractère essentiel de la religion, si longtemps voilé par son efflorescence ecclésiastique ou doctrinale ; je veux dire, son caractère inintellectuel, émotif, volitionnel et radicalement moral ou mystique. On comprend, certes, que l'attention du psychologue se porte de préférence sur des cas semblables. Ils ont, pour lui, la valeur d'une démonstration.

Au reste la satisfaction du psychologue est également partagée par le croyant. Car le fait corrobore et met en évidence une vérité qu'il a toujours perçue et qu'on lui a trop souvent contestée, à savoir que la vie religieuse a sa réalité propre ; qu'elle a son domaine particulier ; qu'elle repose sur une expérience spécifique ; que son sort n'est pas lié aux manifestations extérieures d'un culte ou d'un dogme, comme le prétendent les orthodoxes, et qu'il ne dépend pas non plus de traditions vieillies et de superstitions surannées, comme disent les incrédules, mais qu'elle est, à ce point de vue, supérieure à toutes les contingences, en dehors de toute atteinte.

Il y a plus, les théologiens eux-mêmes, j'entends ceux qui mettent leur théologie en fonction de l'expérience religieuse, ne peuvent que saluer avec joie l'éclatante manifestation d'un

fait qui justifie leur méthode. Qui la justifie, dis-je, au moins sur un point : celui de la supériorité et de l'antériorité de la vie relativement à la pensée, de la subordination de la pensée relativement à la vie ; — mais, — et c'est ici que commence le problème, — qui, tout en justifiant leur point de départ, condamne le parti qu'ils pensent en tirer pour l'obtention d'une connaissance religieuse.

On le voit, c'est, en définitive, la question même de la théologie qui est en cause, du moins de la théologie dogmatique et morale. Il y a là de quoi troubler beaucoup les moralistes et les dogmaticiens. Ce n'est pas toutefois sous cet angle que nous envisagerons le problème. Il est très inférieur à la question.

La question, la seule qui importe, est celle-ci : la religion, — tout particulièrement la religion chrétienne, — a-t-elle quelque chose à gagner, ou quelque chose à perdre, en devenant ou en restant agnostique? Sous lequel de ces modes, — prolongée en doctrine ou privée de doctrine, — sera-t-elle ou risque-t-elle d'être plus religieuse, plus chrétienne, et, par suite, plus efficace, plus puissante, plus féconde? Ce que nous aimons, en effet, ce qui nous tient au cœur, c'est la religion, et non la théologie. Notre suprême intérêt est un intérêt religieux. Nous pensons que la force de la religion est d'être religieuse, de réaliser sa propre essence, de vivre elle-même sa propre vie et non de se soutenir par des succédanés ou des dérivations quelconques, pratiques ou théoriques. Et nous demandons s'il est dans la nature de la religion de devenir plus religieuse, de s'implanter mieux dans les consciences, et d'y produire de meilleurs fruits, *avec* ou *sans* connaissance religieuse?

La question est toute pratique. J'ajoute que nous la posons d'une manière très générale : les cas particuliers ne nous occuperont pas. Il se pourrait, en effet, qu'à l'égard de tel individu ou de tel groupe d'individus donné, que même pour telle période de l'histoire, la réponse pût varier. Il se pourrait, par exemple, — j'incline parfois à le croire, — que dans la période d'incertitude intellectuelle et morale que nous tra-

versons et pour la mentalité particulière de notre époque, en certains milieux tout au moins, il fût momentanément préférable au développement de la vie religieuse de la dépouiller, autant que faire se pourrait, de ses enveloppes doctrinales, de la vivre avec un minimum d'affirmations dogmatiques, toute nue, s'il était possible, et même de cesser tout à fait de la prêcher et de l'enseigner publiquement. Il se pourrait, dis-je, que ce fût là, pour un temps, en certaines circonstances, et pour peu que la crise où nous sommes se prolonge, la meilleure méthode à suivre. La question ne serait pas résolue pour si peu. Il resterait encore à savoir si l'histoire de la religion (ou des religions), prise dans son ensemble, confirmerait la généralisation de ce procédé ; si les manifestations les plus essentielles de la vie religieuse, ses fonctions les plus intimes et le but qu'elle poursuit, permettraient à la longue, et sans dommage, de lui refuser le privilège d'émettre des propositions noétiques.

C'est la question qui va nous occuper et que nous estimons avoir le droit de poser. Ce droit, nous ne l'exerçons pas, — disons-le encore pour dissiper la possibilité d'un dernier malentendu, — au nom de la psychologie scientifique: et si la psychologie scientifique devait épuiser tout ce qu'on peut penser de la religion, nous n'aurions aucun titre pour l'exercer. La science pure se désintéresse du sujet même qui nous intéresse. Elle prend les faits tels qu'ils sont et s'incline devant eux. S'ils ne sont pas ce que nous désirerions qu'ils soient, s'ils nous troublent, s'ils nous déconcertent, tant pis pour nous. Eux seuls ont raison, nous seuls avons tort. Telle est ou devrait être toujours l'attitude scientifique : souveraineté des faits, obéissance de la pensée. Seulement cette attitude, parfaitement légitime dans l'ordre des phénomènes physiques, ne l'est plus, — ou, si l'on préfère, n'exclut pas la possibilité d'une autre attitude, — quand il s'agit de phénomènes de l'ordre psychique. Dans ce domaine, le dernier mot n'appartient pas à la science, mais à la morale. Pourquoi ? Parce que la morale est engagée ; parce que les phénomènes de cet ordre relèvent aussi, relèvent surtout de la

conscience et de la volonté ; parce que la fonction propre de la conscience consiste à porter des jugements *qualitatifs* ou de valeur, à n'accueillir les faits qu'*ad referendum*, à juger sans cesse ce qui *est* par rapport à ce qui *doit être*, par rapport au devoir et à la loi de perfection qui régit la conscience elle-même. Et ce jugement ne contredit pas celui de la science, parce qu'il ne se meut pas sur le même plan que le sien ; parce qu'il est supérieur au sien autant que l'homme, dans le savant, est supérieur au savant lui-même ; parce qu'il s'adresse, dans le phénomène, non pas au seul phénomène, mais au phénomène conçu comme manifestation du fond des choses.

Notre droit à juger de la valeur de l'agnosticisme religieux du point de vue moral n'est donc pas contestable. Il n'enlève rien au jugement scientifique : il le complète et ne fait que revendiquer « les droits de l'homme » en religion.

Avant de procéder à cette appréciation, une question se pose encore.

L'agnosticisme religieux qui refuse, du plus au moins, toutes relations avec les religions organisées, n'en soutient-il, en fait, aucune avec elles ? Se produit-il spontanément et n'importe où ? Peut-il vivre seul et se soutenir par lui-même ? En un mot est-il un phénomène autogène ? C'est sa prétention. Mais, est-elle fondée ? N'est-ce pas dans les groupes sociaux les plus religieusement saturés qu'il éclot aujourd'hui ? Réaction excessive contre un ecclésiasticisme outré et un dogmatisme suranné, mais réaction qui lui cache sa véritable origine, on peut dire sans se tromper qu'il doit à l'Eglise qu'il répudie la meilleure part de sa substance et de sa force religieuse. Supprimez-la, par hypothèse, il ne serait même pas né, et, quoiqu'il fasse ou prétende, il en demeure donc dépendant. Il est aux églises ce que sont aux soleils planétaires les mondes qui en procèdent et ne cessent d'y trouver leur centre de gravitation. S'il en est ainsi, comme nous le croyons, si l'agnosticisme religieux ne s'allume qu'au foyer des religions constituées, il devient d'ores et déjà présumable qu'il ne saurait, ni vivre longtemps de sa

vie propre, ni surtout se répandre, se propager et se perpétuer dans les consciences par les seuls moyens dont il dispose et qu'il reconnaît.

Les remarques suivantes, quoique très sommaires, accentueront encore ses déficits et le caractère de son insuffisance.

A. *Le rôle de la parole en religion.*

Un examen, même rapide, de l'histoire des religions comparées nous montre que le rôle de la parole est chez elles exactement corrélatif à leur supériorité spirituelle, et cela tant au point de vue interne (édification des croyants) qu'au point de vue externe (mission, propagande). Les religions inférieures ne font presque aucun usage de la parole, ou n'en font qu'un usage rituel et magique (le fétichisme, l'animisme, le polythéisme grec et romain, le panthéisme assyrien et égyptien). Elles ne connaissent ni la prédication, ni l'enseignement, ni même la doctrine, si ce n'est d'une manière tout ésotérique. La liturgie et le rite absorbent et condensent la substance de la religion publique. Elles ne pratiquent point l'édification et leur prosélytisme s'opère par voie de conquête.

A un degré plus élevé, plus moral (Bouddhisme, Confucianisme, Islam), la doctrine, l'enseignement, la parole en un mot, commencent à jouer leur rôle à côté du rituel (Confucianisme), ou de la propagande par les armes (Islam).

Un exemple instructif de ces deux niveaux religieux se trouve en Israël : dans la lutte séculaire du sacerdotalisme et du prophétisme. Mais le triomphe de la parole, comme instrument religieux, n'est complet qu'avec le christianisme qui, du seul point de vue de leur histoire comparée, est certainement la plus élevée des religions. Son fondateur, Jésus de Nazareth, a si bien manifesté cet avènement de la parole au rôle suprême, qu'il a pu s'appeler *la Parole de Dieu.* Dans le christianisme authentique, tout se ramène à la parole, comme ailleurs tout se ramène au rite. Et la déformation du christianisme se marque précisément par un retour offensif du rite et du sacerdoce et par une diminution correspondante du rôle de la parole, comme sa réfor-

mation se marque par le phénomène inverse. La parole chez lui est l'unique moyen de propagande extérieure qu'il veuille reconnaître (mission, évangélisation), et c'est elle qui, dans le sein du christianisme lui-même, a provoqué tous les mouvements rénovateurs dont il fut l'objet et le théâtre. Qu'on essaye de supprimer la prédication religieuse et même doctrinale dans les églises chrétiennes, et l'on verra immédiatement se produire un fléchissement moral et religieux correspondant. Je dis : *on verra;* car cela s'est vu et se voit encore.

Que conclure de tout ceci ? Sinon qu'un agnosticisme religieux qui, à l'état pur, rendrait l'homme quasi muet, et débiliterait, à l'état mixte, l'usage du verbe religieux, irait à l'encontre des destinées normales de la religion dans le monde, et n'est donc pas favorable à son expansion.

On objecte que la parole religieuse n'est pas nécessairement doctrinale ; que la parole par excellence, celle de Jésus-Christ, n'avait point ce caractère ; qu'elle n'est, chez lui, qu'une émanation vivante, chaude et directe de la conscience, de l'expérience et de la conviction intime et personnelle.— Je l'accorde. Il y a parole et parole, et nous reviendrons sur ce point. Je prétends néanmoins qu'en tout état de cause la parole est le germe de la doctrine. On ne parle que parce qu'on pense, et l'on ne pense que ce que l'on sait. Il y a dans toute parole un élément de connaissance, un facteur noétique, hors duquel la parole s'éteindrait et deviendrait une pure glossolalie corinthienne.

B. *Le rôle social de la religion.*

La vie religieuse est la plus individuelle de toutes, mais elle est aussi, pour cette raison même peut-être, la plus sociale. Le sujet est devenu banal. Je n'y insiste pas. On sait assez que l'influence sociale de la religion grandit avec sa perfection et son progrès moral.

La question que je pose est celle-ci : l'agnosticisme religieux se prête-t-il, *mieux* que la religion noétique, et même *autant* qu'elle, au rôle social de la religion ? La ré-

ponse, je l'accorde, est sujette à contestation, parce qu'il se trouve que la doctrine religieuse a joué, dans l'histoire, les deux rôles à la fois : social et antisocial. Mais en y regardant de près, ne voit-on pas que ce qui est antisocial, ce n'est pas la doctrine comme telle, mais plutôt le *doctrinarisme*, c'est-à-dire une certaine attitude à l'égard de la doctrine? Sous prétexte de doctrinarisme, rejeter la doctrine comme élément social nécessaire de la religion, est un procédé fort courant de nos jours, mais inexcusablement simpliste. Je n'attribue pas d'ailleurs ce rôle socialisant à la seule doctrine. Les œuvres du croyant, son attitude personnelle, sa bienveillance, la sainteté de sa vie, son amour, son dévouement le sont bien davantage. Ces choses ont aussi leur langage. Mais ce langage est-il suffisant? Les vertus mêmes du chrétien ne sont-elles pas plutôt des énigmes à déchiffrer, des points d'interrogation posés à la conscience d'autrui? Et le précepte de l'apôtre : « Rendez compte de votre foi » (de la foi vécue, vue et contemplée dans les œuvres et dans la personne), ce précepte aurait-il fait son temps? Or, « rendre compte » c'est parler; bien plus, c'est expliquer; c'est s'adresser à la conscience par la pensée; c'est donc, jusqu'à un certain point, dogmatiser. La parole-pensée, la parole enseignante joue un rôle extrêmement important comme moyen de socialisation de tous les mouvements modernes, de ceux en particulier qui se rapprochent le plus de la religion par leur nature intime : art, morale, philanthropie, etc... Pourrait-on, sans dommage, en priver tout à coup et tout à fait la religion? Elle en a usé jusqu'à présent. Estime-t-on qu'elle gagnerait en force, en influence, en dissémination sociale, à s'en abstenir? Pour mon compte, j'en doute fort. Et j'incline à croire que si l'agnosticisme religieux peut à la rigueur satisfaire au côté individuel et profond de la religion, il infligerait, en se généralisant, une lacune irréparable à son côté social.

C. *L'apostolat et la religion.*

L'histoire atteste que toutes les religions supérieures, les religions de la parole, doivent ce qu'elles sont et ce qu'elles

font à l'apostolat. Une religion sans apôtres serait une religion mort-née, sans expansion, sans influence, sans réformations internes, sans propagande externe : aussi n'y a-t-il pas de religion supérieure qui n'ait les siens. Et non seulement l'apostolat est utile à la religion, mais la religion engendre l'apostolat. Or, que serait, que pourrait être un apôtre agnostique ? Qu'on imagine, par hypothèse, un Calvin, un Luther, un Wesley, à la prédication desquels l'Europe doit à peu près toute la civilisation morale qu'elle possède aujourd'hui, religieusement agnostiques. Qu'on se les représente, par impossible, non moins pieux, non moins fervents, mais, sinon totalement muets, au moins privés de cette prédication hardie, accusée, incisive, de ces affirmations puissantes, de cet enseignement religieux, en un mot, qui fut l'un des éléments de leur force. Auraient-ils accompli leur œuvre et la même œuvre ?

M. Seippel accorde que « les agnostiques religieux ne seront pas des apôtres[1] ; » et il s'en console en pensant que tous ne peuvent l'être, et que les dons, comme les devoirs, sont différents. — Très bien ; mais la question est autre. Nous ne jugeons pas des cas particuliers : nous jugeons de l'agnosticisme religieux en soi. Nous voudrions savoir ce qu'il faut penser de ce type de mentalité religieuse, qu'on se plaît à regarder comme supérieur au type opposé, et qui se croit supérieur, puisqu'il accuse l'autre d'erreur et de mensonge. Or, nous constatons qu'il supprime et rend impossible l'apostolat, ce corollaire nécessaire et authentique d'une religion vraiment religieuse.

D. *L'agnosticisme religieux et la nature même de l'expérience religieuse.*

Quittons l'histoire et l'aspect social, superficiel après tout et secondaire, de la religion. Voyons ce qu'elle est en elle-même, dans l'expérience individuelle profonde du sujet.

L'observation de cas innombrables permet à la psycho-

[1] L'Esprit souffle où il veut. *Gazette de Lausanne*, décembre 1903.

logie scientifique de relever trois caractères au moins, et trois caractères constants de l'expérience religieuse. D'abord elle est toujours une *expérience exultante et libératrice.* « Elle ajoute, selon l'heureuse expression de W. James, une dimension émotive de plus à la vie du sujet. » Elle le soulève au-dessus de lui-même, lui verse la paix, la joie, les délices d'un bonheur inconnu jusque là. Or, cette joie et cette liberté rendent l'homme éminemment communicatif; le témoignage en jaillit irrésistiblement, et, comme le disait un chrétien de Genève (le Dr Appia) : « la conversion implique la mission ». Je veux bien que ce besoin de se communiquer ne se manifeste pas uniquement sous forme verbale ; je veux encore que l'expression de ce témoignage ne soit pas essentiellement doctrinale. Il reste cependant que toute parole implique une pensée, toute pensée une certitude et une connaissance : celle, au moins, de l'expérience qu'on a faite. Toute expérience, une fois pensée (et elle est pensée dès qu'elle est consciente) contient donc en soi les embryons d'une doctrine. L'agnosticisme religieux nous semble difficilement compatible avec ce premier caractère de l'expérience religieuse, qu'il efface ou qu'il atténue.

Il nous semble encore plus difficilement compatible avec le second qui est l'amour. L'amour vrai, celui qui se donne, qui se répand irrépressiblement, a sa racine dans l'expérience religieuse et ne l'a guère que là. Une religion solitaire, taciturne, jalousement gardée au for intérieur, incapable ou peu désireuse d'en sortir, sans amour et sans expansion d'amour, n'est qu'une religion faible, éteinte ou malade. Ne serait-ce pas celle de l'agnosticisme ?

Il y a plus. L'observation psychologique montre que l'expérience religieuse, comme l'expérience sensible, s'accompagne d'un sentiment de certitude et de connaissance. Elle a, pour le sujet, une importance noétique éminente, et, sans nous prononcer ici sur la valeur de la connaissance qu'elle entraîne, il est un fait qui s'impose à l'attention : le sujet qui ne savait pas, sait; il comprend là où il ne comprenait pas; son horizon mental s'élargit; là où régnait l'obscu-

rité, brille maintenant la lumière. Et cette lumière, cette connaissance ne sont pas purement subjectives, sans objet. L'objet est donné, puisque la certitude d'un rapport entre le moi et le non-moi se fait valoir dans l'expérience religieuse aussi nettement, aussi impérieusement que dans l'expérience sensible. Ce rapport s'accompagne d'un jugement de valeur si décisif, que l'homme religieux, qui en perçoit d'instinct l'infinie portée renoncera plutôt à la certitude qui lui vient de l'expérience sensible qu'à la certitude qui lui vient de l'expérience spirituelle : c'est le cas de tous les martyrs.

L'agnosticisme religieux fait-il droit à ce caractère psychologique de la religion ? Je ne le pense pas. S'il est vrai que la religion intéresse tout l'homme et le met en action, elle intéresse donc aussi sa pensée, elle met donc aussi sa pensée en valeur. Or, l'agnosticisme religieux diminue cet intérêt et cette action jusqu'à l'annihiler [1].

E. *La doctrine et l'action religieuse.*

Nous n'avons considéré jusqu'ici ce que nous pourrions appeler le *noétisme* en religion que d'une manière sommaire et générale, en le prenant tel qu'il est impliqué dans le témoignage, dans la parole religieuse. Nous allons préciser maintenant et considérer *la doctrine* proprement dite. Nous ne préjugerons en rien de sa vérité métaphysique, nous l'envisagerons simplement dans les rapports nécessaires qu'elle soutient avec la vie morale du sujet religieux.

Dans un article admirable de force et de justesse, qu'écrivait M. le pasteur E. Gounelle en faveur de « l'action pour la vie » [2], je relève les lignes suivantes :

« Qu'on nous rende les luttes du XVIe siècle, voire les persécutions ! Et vous verrez, du feu des combats, jaillir la pensée forte, l'idée victorieuse. Si vous voulez toute l'unité dogmatique possible, cherchez-la, non dans le calme plat des spéculations de cabinet, mais dans l'action, dans l'expérience,

[1] « Ma pensée reste agnostique », dit l'auteur du *Document B.*

[2] *Avant-Garde*, 15 décembre 1899.

sur les champs de bataille. C'est un persécuté et un réformateur qui a écrit l'*Institution chrétienne*. C'est un missionaire, un fondateur d'église, qui a écrit l'*Epître aux Romains*. Les deux plus fortes dogmatiques du monde n'ont pas été écrites, oh ! scandale, dans des facultés de théologie.... »

Il n'y a rien de plus vrai. Or, d'où vient cette influence, à la fois unifiante et vivifiante, de l'action sur la pensée ?

De ce que, mises à l'épreuve de l'action, les affirmations suggérées par l'expérience religieuse se confirment ou se démentent. Elles passent comme au crible ; un triage s'opère. Les unes s'y démontrent plus essentielles, plus puissantes, plus largement expérimentales et vitales que d'autres ; les premières s'accusent en relief, les secondes tombent. Or, il est impossible que l'homme (même religieux) qui observe et qui réfléchit, ne tire pas de ce fait quelque conclusion et ne s'exerce pas à reproduire, par la pensée, le système d'expériences et de vérifications auquel son activité a donné lieu. On peut donc dire qu'à ce point de vue *la doctrine sort naturellement de l'action religieuse ;* qu'elle en sort d'autant plus nette, plus cohérente, plus systématique que, d'une part, l'homme d'action aura été davantage un homme de pensée (c'est-à-dire un homme complet), et de l'autre, que son action elle-même aura été plus intense, plus étendue, plus féconde.

L'agnosticisme religieux tient-il compte et rend-il compte de cela ? N'est-on pas en droit de conclure que, s'il reste défiant de son propre langage et de tout langage, de sa formule et de toute formule, c'est parce qu'il reste une religion de cabinet, sans action positive au dehors, et donc une vie religieuse inactive, amorphe et plus ou moins languissante ?

Mais on peut renverser les termes et considérer, non plus la doctrine comme sortant nécessairement de l'action, *mais l'action religieuse comme s'attachant nécessairement à la doctrine.*

J'ai peur de paraître ici bien doctrinaire et presque intellectualiste. Mais on verra qu'en affirmant le rôle nécessaire

de l'idée mentale dans l'activité religieuse, — celle-ci considérée avant tout comme effort intime d'édification et de conduite personnelle, — je m'appuie sur de solides autorités et sur des expériences psychologiques faciles à contrôler. Sans doute, les croyances religieuses sortent ou doivent sortir de la vie religieuse ; mais, à leur tour, on va le voir, les croyances dirigent et contrôlent la vie. J'insiste, avant tout, sur l'aspect intellectuel, doctrinal de la croyance, et, comme le sujet est vaste et complexe, je n'en toucherai qu'un seul point.

Dans le dernier chapitre de son *Manuel de psychologie*, W. James parle de l'*importance psychologique et morale de la volonté*[1], et ramène celle-ci à l'effort de l'attention intérieure portant sur une *idée*. Il définit l'*acte moral* interne qui décide de la conduite : « l'effort de maintenir, dans l'esprit, une représentation. » Il écrit :

« .... Le point, où la volonté s'applique directement, est toujours une idée. Faire attention à une idée, voilà l'acte de volonté, voilà le seul acte volontaire intérieur que nous accomplissions jamais. » — Et encore : « Le point d'application immédiat de l'effort volontaire doit être cherché uniquement dans le domaine mental. Tout le drame de la volonté est un drame mental. Toute la difficulté est une difficulté mentale se rapportant uniquement à une représentation. C'est, en un mot, une *idée* à laquelle s'applique notre volonté, une idée qui s'échapperait si nous la laissions faire, mais que nous ne voulons pas laisser échapper. Le seul résultat de l'effort, c'est de consentir à la présence ininterrompue de l'idée dans l'esprit, sa seule fonction est d'insérer dans l'esprit ce consentement. Et il n'y a pour cela qu'un moyen : il faut empêcher que l'idée à laquelle on doit consentir tremblote et s'éteigne. Il faut la maintenir dans l'esprit jusqu'à ce qu'elle le remplisse. » — « Elle devient alors une volition motrice. » En effet : « L'œuvre de la volonté, dans la plupart des cas, est terminée en fait quand tout simple-

[1] Traduit par M. Abauzit. (*Bulletin de l'Union pour l'action morale*, 1er août 1900.)

ment la représentation a conquis sa place dans notre pensée.... Car la nature ici nous obéit instantanément.... Le mystérieux mécanisme qui relie entre eux la pensée et les centres moteurs, entre alors en jeu ; et, d'une manière que nous ne pouvons deviner, l'acte suit la pensée. »

Que conclure de tout ceci ? — « Travailler à bien penser, disait Pascal, c'est le principe de la morale. » Les remarques de W. James établissent la vérité au moins relative de ce mot de Pascal. Ce qui est à noter ici, c'est, attestée par la psychologie, la réhabilitation de la valeur pratique éminente, de la nécessité de l'idée religieuse, et, par suite, de la doctrine. Les doctrines religieuses ont d'ailleurs ceci de particulier qu'elles ne sont jamais moralement indifférentes. Précisément parce qu'elles sont *religieuses*, elles revêtent toujours un coefficient émotif et volitionnel. Les plus théoriques, les plus purement explicatives, impliquent un mobile d'action. Je dirai mieux : leur puissance, comme motif d'action, grandit avec leur valeur explicative. Elles ajoutent, dès lors, à leur coefficient moral, un coefficient rationnel qui est nécessaire à l'harmonie, au concours du vouloir et de la pensée dans l'être humain.

L'agnosticisme religieux ne semble guère tenir aucun compte de cela. Non seulement il se prive de cet accord et de ce concours du vouloir et de la pensée nécessaire à l'efficacité de l'action religieuse intérieure ; mais, estompant la représentation mentale par son refus de la cultiver ; contribuant à la discréditer par la complaisance qu'il met à dénoncer son caractère instable, fugitif et précaire ; ne lui attribuant qu'une valeur subjective, picturale, symbolique, *ad referendum* ; la traitant de « mensonge essentiel de la théologie, » il la prive de cette fermeté, de cette netteté, de cette importance qui lui sont indispensables pour que l'attention volontaire s'y puisse attacher et que l'esprit s'en puisse remplir. Il enlève au sujet religieux les conditions de l'acte décisif et central par lequel seul il pourrait conformer son vouloir et sa vie à son idéal spirituel. Il émascule donc, dans un de ses ressorts constitutifs, la puissance de la vie religieuse,

et la détourne de son but essentiel, qui est de transformer l'homme et de le construire sur le modèle de sa foi[1].

[1] Ne pourrait-on pas dire plus encore et affirmer que la représentation mentale intéresse le subconscient lui-même ? En effet, il n'y a pas de cloison étanche entre le conscient et le sub-conscient ; le passage n'est pas ouvert seulement du second au premier, mais aussi du premier au second, c'est-à-dire du conscient au subconscient. Toute attitude consciente, suspendue à une représentation mentale, finit par devenir une habitude de l'être ; l'acte volitif, dont la doctrine est l'objet devient *nature* par sa répétition, et la nature se modelant sur un idéal religieux, n'est-ce pas toute la régénération ?

(*A suivre.*)

LETTRES SUR LA RELIGION

PAR

FRIEDRICH NAUMANN [1]

Naumann et ses idées.

Nous n'avons pas l'intention de donner une biographie de l'auteur des *Lettres sur la religion;* nous ne songeons pas davantage à étudier ses idées ni son activité d'une manière complète ; dans cette brève introduction, nous n'en avons point la place. Et, Naumann, qui est dans sa quarante-cinquième année, a, nous l'espérons, un long avenir devant lui, qui lui permettra de développer encore ses dons si riches et d'ajouter plus d'un acte, plus d'une pensée à ce qu'il a déjà fait et écrit.

Friedrich Naumann naquit à Störmthal (Saxe) le 25 mars 1860. Son père était pasteur, comme son grand-père maternel, le surintendant Ahlfeld de Leipzig, qui fut un orateur de la chaire distingué.

Naumann étudia la théologie dans les Universités de Leipzig et d'Erlangen, qui étaient alors « les forteresses de l'orthodoxie luthérienne [2]. » Il appartint donc à la droite consertrice en théologie ; mais peu à peu, sous l'influence des méthodes modernes des sciences historiques et naturelles, il

[1] Traduites de l'allemand, avec une introduction biographique et des notes, par Roger Bornand. Droits réservés.

[2] *Die Gesellschaft*, 1898, XIV. Jahrg. ; Heft XI, article biographique sur F. Naumann par Paul Göhre, p. 739.

a changé de direction spirituelle, tout en gardant une profonde « religiosité, » comme on dit en allemand. Ses études achevées, il fut pasteur de 1886 à 1890 à Langenberg, près de Hohenstein-Ernstthal, dans le royaume de Saxe ; c'était un pauvre village de tisserands, où il sut bientôt se faire l'ami et le conseiller de tous les faibles et de tous les petits.

Il fut alors atteint d'une grave maladie nerveuse ; car, malgré ses apparences robustes, il n'est point aussi fort qu'il le paraît. Mais sa volonté est si ferme, son amour des faibles et sa soif de justice si grands, qu'il arrive pourtant à accomplir une somme considérable de travail : conférences, voyages, articles, brochures, livres se succèdent avec une admirable fécondité.

En 1890, pendant sa maladie, il fut appelé à Francfort-sur-le-Mein comme pasteur de la « mission intérieure. » Il avait été déjà en relations avec elle, comme maître au « Rauhes Haus, » fondé par Wichern près de Hambourg et qui est le centre de cet organisme chrétien. En cette qualité d'ouvrier de la « mission intérieure, » il demeura à Francfort jusqu'au commencement de 1896, s'occupant des associations chrétiennes de jeunes gens, des établissements de bienfaisance, de prédications dans quelque modeste local. Mais mis ainsi en contact continuel avec les pauvres et les travailleurs, il vit mieux quels étaient leurs besoins, leurs difficultés, leurs souffrances ; et il comprit bientôt « que les moyens de combat mis à sa disposition, qui lui étaient même plus ou moins prescrits : la parole de Dieu et la bienfaisance, n'étaient pas en état de soulager d'une manière durable ces misères des masses [1]. » Il étudia Karl Marx, les questions économiques, et passa ainsi insensiblement des principes de la « mission intérieure » exclusivement religieuse aux idées du christianisme social.

Le christianisme social de Naumann n'a jamais été, je suppose, celui de l'ancien prédicateur de la cour, M. Stœcker, qui est un conservateur en matière politique et religieuse ;

[1] *Die Gesellschaft*, article de Göhre, p. 742.

pour le jeune prédicateur de Francfort, la question sociale était bien trop grave pour que l'étiquette socialiste ne signifiât pas quelque chose de précis et de réel. Et ainsi, après avoir préparé le terrain par des articles dans la *Hilfe*[1], il arriva à la convocation d'une assemblée de ceux qui, d'une manière ou d'une autre, partageaient ses préoccupations.

C'est le 22 novembre 1896, dans le « Kaisersaal » d'Erfurt[2], que se réunirent cent-dix-neuf délégués venus de différentes villes d'Allemagne et représentant des groupements d'hommes pour lesquels les anciens partis ne répondaient plus à leurs aspirations. Parmi eux il faut noter Naumann tout d'abord ; puis le professeur Rudolf Sohm, le juriste bien connu de Leipzig ; le professeur Rein, le pédagogue avisé ; le conseiller aulique secret Gelzer de Iéna ; H. von Gerlach, qui était peu auparavant encore rédacteur au *Volk*, le journal de Stœcker.

Ces hommes appartenaient aux partis politiques les plus différents ; il s'agissait de trouver une pensée directrice, un programme qui pût leur être commun. Or tous sentaient que ce qu'il fallait, c'était arriver « à unir l'idée de puissance et de grandeur nationales avec celles de justice sociale et de liberté politique. Les deux plus puissantes idées de notre temps, — qui, jusqu'à présent, demeuraient séparées, et dont les représentants restaient en face les uns des autres sans se comprendre, même en ennemis, — l'idée nationale et l'idée sociale, devaient s'allier l'une à l'autre. Et c'est pourquoi ce mouvement nouveau s'appela : national-social[2]. »

Il se distingue nettement d'autres mouvements analogues ; il est franchement progressiste et social, en opposition au conservatisme de Stœcker et de ses partisans ; il n'a point ce fondement absolument évangélique des chrétiens-sociaux français de l'*Avant-Garde*. C'est un parti politique qui marche sous un drapeau à deux couleurs : socialisme et nationalisme ; mais ces deux mots pris dans un sens épuré, élargi, débar-

[1] *Die Hilfe* (le Secours) ; tel est le titre du journal hebdomadaire, actuellement dans sa dixième année, qui fut fondé à Francfort par Naumann ; c'est l'organe du parti national-social.

[2] *Was ist national-sozial?* par Damaschke, p. 29.

rassé de ce que nos luttes y ont attaché de mesquin, d'étroit et de sectaire.

De nombreux articles, d'intéressantes brochures exposent les principes du nouveau groupe. Naumann reproche à la « social-démocratie » d'être un parti de classe et un parti international. Or, comme l'a fort bien exprimé une décision de l'assemblée d'Erfurt, en 1897, c'est de l'égoïsme que s'intéresser exclusivement aux besoins d'une classe ; cet égoïsme caractérise le parti socialiste qui parle toujours nettement du prolétariat, luttant pour les intérêts de celui-ci contre la bourgeoisie. « Or la classe ouvrière a besoin, tout particulièrement, d'une amélioration de sa situation, mais elle n'est point la seule à éprouver ce besoin [1]. » Le nouveau parti veut donc être social en ce sens qu'il vise à l'amélioration de la société tout entière, bourgeoisie et classe ouvrière, en tenant pourtant bien compte du fait que cette dernière est particulièrement éprouvée et opprimée. Mais il combat ouvertement l'internationalisme de la social-démocratie, estimant que cette manière de voir est « un lourd obstacle à un développement normal de l'Allemagne et de la classe ouvrière [2]. »

Et Naumann, entre autres dans une conférence sur le « socialisme national et international [3], » expose, d'une manière fort claire, pourquoi cet internationalisme du socialisme actuel est une utopie gênante. Les grandes nations européennes se développent lentement et avancent à des distances diverses vers la puissance et le progrès industriels. Elles ne pourront donc pas en même temps, ni au même degré, modifier leur organisation et leurs lois dans le sens de l'industrialisme qui tend à remplacer partout la classe agricole comme tendance directrice. Pour que cette transformation et cette évolution puissent donc se faire normalement, il s'agit, non pas de regarder au dehors, de vouloir entraîner avec soi les autres pays plus retardés sur ce point, mais, au contraire, de les accomplir dans les limites données par le caractère et les

[1] *Was ist national-sozial?* par Damaschke, p. 30.

[2] *Ibid.*, p. 30.

[3] *Nationaler und internationaler Sozialismus*, par Naumann, 1901.

institutions de chaque peuple. Seul un socialisme national pourra conduire à des réformes bienfaisantes et durables. « Ce n'est pas le but final, dit Naumann, qu'un socialisme devienne national, qu'il devienne anglais ou allemand, mais c'est un progrès. Et un progrès est plus important que la plus belle doctrine du but final[1]. »

Le parti national-social est donc d'abord profondément sérieux dans son socialisme ; il se préoccupe de la question économique, de l'organisation du travail, de la protection ouvrière, des relations commerciales et industrielles au dedans et au dehors ; mais, ensuite, il reste réellement national. Il soutiendra l'empire, sans prétendre que la monarchie soit une forme idéale ou définitive de gouvernement, mais simplement parce que l'empire, dans le passé historique comme dans le présent, c'est l'unité allemande, donc la force nécessaire au développement du commerce, de l'industrie, de toute la vie intellectuelle et matérielle de la nation. Il sera également partisan d'une armée énergique, bien exercée, et d'une flotte redoutable, car un pays en croissance comme l'Allemagne a besoin d'avoir une active politique extérieure, d'étendre ses relations partout et de pouvoir protéger efficacement ses enfants et les affaires qu'ils font sur les terres lointaines. C'est l'idée développée plus en grand dans *Demokratie und Kaisertum*[2] ; la démocratie doit devenir nationale et l'empereur démocrate ; alors seulement, mais certainement, l'Allemagne se développera conformément à ses besoins pour le plus grand avantage de chacun.

Naumann est un moderne réaliste, un opportuniste, dirai-je même. Il n'a rien d'utopique dans sa pensée. Mais considérant la situation économique et sociale créée par l'industrialisme mécanique, il cherche à l'organiser le mieux possible pour le bien de tous et il se dit qu'on ne peut y arriver par des théories applicables à chaque peuple indifféremment et valables pour un lointain avenir, mais qu'il y faut travailler sur

[1] *Nationaler und internationaler Sozialismus*, p. 14.

[2] *Demokratie und Kaisertum*, ein Handbuch für innere Politik, par Naumann, 10e mille.

le sol donné, dans les limites imposées par le temps et l'organisme gouvernemental, c'est-à-dire qu'il faut le faire dans un esprit nettement national.

Ce réalisme opportuniste choquera les utopistes de nuance quelconque, car il y en a partout; mais il apparaît bien comme le plus sûr moyen d'arriver à quelque chose d'immédiatement pratique et solide au point de vue d'une amélioration générale et profonde de la situation sociale. Et il est naturel que des esprits venus de diverses couches de la société aient salué avec joie ces idées; mais c'est surtout parmi les intellectuels: professeurs, instituteurs, pasteurs... qu'elles ont trouvé de l'écho, de sorte qu'on a pu dire que ce parti avait beaucoup d'officiers et peu de soldats. Pourtant les élections au Reichstag ont permis à deux reprises au parti national-social de compter ses troupes et il peut être satisfait malgré tout.

Lors de la dernière consultation populaire, en juin 1903, il a recueilli, dans les différents cercles où il avait des candidatures, 27 900 voix; et il a même obtenu un mandat au Reichstag, à Marbourg, où M. H. von Gerlach a été élu en ballottage[1]. C'est le premier et le seul député du parti. Naumann lui-même n'a point réussi; il a groupé sur son nom 4154 suffrages à Oldenbourg I, mais sans être élu.

C'est fort regrettable. Car, par son talent indiscutable d'orateur et sa connaissance des questions économiques, il serait un représentant du peuple distingué au sein du Reichstag. Nous espérons vivement qu'il y entrera un jour.

A l'issue des élections de 1903, il écrivit dans la *Hilfe* un article intitulé « la défaite »[2], plein de franchise et de vaillance, malgré le souffle de mélancolie qui le traverse. Il y declare ouvertement: « Nous ne sommes pas en état de fonder le nouveau parti. » Par sa clarté et sa véracité, cet aveu est digne de l'homme qui a si ardemment combattu. A la suite de cet échec, le parti national-social a fait alliance avec la *Freisinnige Vereinigung* dont M. Barth, député au Reichs-

[1] Voir les numéros de la *Hilfe* de juin et juillet 1903.

[2] *Hilfe*, N° du 26 juin 1903.

tag, est le chef. Ce n'est pas une fusion ; car tous deux gardent leur organisation indépendante, mais pour les élections politiques ils marcheront d'accord au scrutin, sous le nom de *Liberaler Wahlverein*, association électorale libérale.

En attendant, l'activité politique et sociale de Naumann se poursuit, et ses partisans lui sont demeurés fidèles. On travaille encore et fermement sous son inspiration.

Nous avons surtout parlé des idées politiques de Naumann, parce qu'elles sont sa préoccupation principale depuis plusieurs années; mais il faut aussi montrer d'autres faces de son activité. Ce politicien courageux et sincère est aussi un journaliste très informé, et qui écrit d'une plume élégante, pénétrante, sur toute espèce de sujets. Il a publié un voyage en *Asie*[1], qui eut un grand succès; ses critiques d'art sont pleines de goût et de mesure, car il est lui-même artiste. Sa langue est sonore, imagée, très moderne de forme et n'a pas ces enchevêtrements de phrases, reprochés si souvent et avec raison aux auteurs germaniques[2].

Enfin n'oublions pas non plus que, s'il a complètement déposé sa fonction et quitté jusqu'à son titre de pasteur, Naumann est un théologien; il reçut, il y a quelques années, le grade de docteur en théologie *honoris causa*. Dans la *Hilfe*, il a publié chaque samedi, pendant huit ans, une série de méditations, parues ensuite en volume et qui sont des morceaux d'édification pleins de sève, dans leur forme brève et moderne; il a, enfin, écrit ces *Lettres sur la religion*, par lesquelles il semble, pour un temps, dire adieu aux préoccupations purement religieuses et théologiques.

Nous avons là, évidemment, l'aboutissement d'un long et parfois douloureux travail intérieur, accompli sous l'influence de l'esprit scientifique moderne, dans le sens très net de l'évolutionnisme.

[1] *Asia*, 4e édition.

[2] Ceux qui veulent connaître Naumann, trouveront dans le *Naumann-Buch* une anthologie fort bien faite par les soins de M. H. Meyer-Benfey; c'est un choix de morceaux entiers sur la question sociale, religieuse, sur l'art, etc., 4e mille en 1903.

Ces *lettres* sont empreintes d'un véritable sentiment chrétien; elles trahissent une nature religieuse sincère, qui nous dit franchement ses combats et ses espérances; elles nous mettent en face d'une conscience droite qui n'aime pas le demi-jour des illusions volontaires et des compromis. Et c'est pourquoi cette confession d'une âme religieuse, éprise du besoin de croire et éclairée par la science moderne, est émouvante et bienfaisante. Il n'est pas nécessaire de partager les idées de Naumann pour l'estimer et l'aimer; il suffit de savoir combien il est parfois difficile d'être franc vis-à-vis de soi-même et des autres, dans le domaine de la foi. Et quel est le chrétien du vingtième siècle qui n'ait jamais connu quelques-unes des douleurs dont il parle? Quel est le chrétien qui n'ait point vu que nous sommes à un moment de transition, que nous assistons à une « crise de la foi? » Quel est surtout celui qui ne partagera pas la ferme conviction de l'auteur, considérant cette crise sérieuse, non pas comme une « maladie mortelle », mais comme un « processus naturel de développement ? »

Nous avous donc voulu donner au public de langue française une traduction de ces *Lettres sur la religion*, avec l'espoir que plus d'un y trouvera un écho de ses luttes et un motif d'espérer; un trait de lumière, peut-être, lui montrant par où il peut arriver à concilier sa foi chrétienne avec les exigences de ses idées scientifiques et du combat pour la vie.

Nous avons cherché à rendre, aussi fidèlement que possible, la pensée de l'auteur; évitant tout ce qui peut rappeler ce qu'on nomme une « adaptation », et estimant que, lorsqu'il s'agit de la pensée intime de quelqu'un, on ne saurait être trop scrupuleux dans la reproduction des nuances. Cela n'est point toujours facile; car si Naumann est un écrivain très vivant et imagé, par souci de la vérité, il ne craint pas des répétitions que le génie latin ne tolère guère.

Et maintenant mettons le point final à ces notes biographiques et à ces remarques sans prétention[1], qui n'avaient

[1] Nous avons ajouté au texte des notes explicatives, aussi brèves que possible, qui n'existent pas dans l'édition allemande. (*Le traducteur.*)

qu'un but : faire connaître un peu l'auteur, trop ignoré des lecteurs de langue française ; car Friedrich Naumann est certainement une des figures les plus sympathiques et les plus caractéristiques de l'Allemagne protestante contemporaine.

Sart-Dame-Avelines (Brabant), 26-27 juillet 1904.

ROGER BORNAND.

Avant-propos de la première édition.

Certains détails, dans les *Lettres sur la religion*, qui suivent, ne seront complètement compréhensibles qu'à ceux qui les liront comme un épilogue de mes méditations ; mais, dans leur ensemble, ces pages sont indépendantes de travaux littéraires précédents ; elles s'adressent aux lecteurs qui sont prêts à examiner les questions religieuses en dehors des voies frayées et habituelles.

Je répète ici ce que j'ai dit ailleurs déjà, dans une préface : celui qui a une conception ecclésiastique et inébranlable du christianisme et qui tient à la garder n'a aucun motif de s'occuper de ces pages. Pour de telles personnes il existe assez d'écrivains religieux ; la seule chose que je demande de leur part, c'est qu'elles concèdent qu'il est permis de nous considérer, nous aussi, comme des âmes qui cherchent Dieu. Ainsi que les lettres qui suivent le prouvent, je suis très convaincu qu'on peut servir Dieu de différentes manières, qu'on le doit même. Et c'est un tel service que de dire à d'autres, aussi simplement, aussi franchement que possible, ce que l'on croit soi-même et comment on croit.

Moins un tel exposé prendra le caractère missionnaire et plus il sera cher aux lecteurs qui ne désirent point être modelés par l'auteur suivant sa conception personnelle, mais qui veulent simplement apprendre de lui sous quel aspect les problèmes religieux de la vie se posent à sa conscience.

C'est cette catégorie de lecteurs, — qui ne demandent pas

un prêtre, mais un frère et un compagnon de lutte dans le combat pour trouver une conception du monde, — que je salue.

Berlin, 5 juillet 1903.

FR. NAUMANN.

Avant-propos de la deuxième édition[1].

La nécessité d'une nouvelle édition se présente à moi, à un moment où je ne suis pas en état de faire beaucoup de changements aux *Lettres sur la religion*. En ce qui touche au contenu, j'ajouterais volontiers encore une lettre sur la moralité dans le combat pour l'existence. Peut-être l'occasion s'en présentera-t-elle plus tard. A tous ceux qui m'ont fait part de leurs critiques ou de leur amical accord, un cordial merci.

Berlin, 10 novembre 1903.

FR. NAUMANN.

I

Cher ami,

Lorsque les méditations que j'écrivis au cours de huit années pour la *Hilfe* eurent paru en volume[2], vous m'avez écrit, ainsi que d'autres, des lettres qui s'occupent particulièrement de ma position vis-à-vis de la religion.

De telles lettres ont, à mes yeux, leur bon et leur mauvais côté. Comme vous le savez, je ne suis plus pasteur. J'ai un travail considérable, mais d'une autre espèce, et je ne suis plus en état de suivre très exactement la littérature théologique et philosophique.

J'écris chacune de ces méditations, au milieu de mes autres travaux, comme confession de ma simple foi de chrétien; et j'aurais même depuis longtemps cessé de le faire, si je ne

[1] Une 3e édition a paru depuis que cette traduction est achevée.

[2] Sous ce titre : *Gotteshilfe*, à Gœttingen, 611 pages, 6 mk., relié ou par petits volumes séparés.

me sentais pas lié par cent liens à la croyance de mes pères, et si je ne savais pas qu'il y a de nombreux lecteurs à qui j'ai rendu un certain service par ces courtes méditations hebdomadaires. Mais je n'ai jamais songé, en le faisant, à élaborer une conception du monde ou un système. C'est pourtant cela que vous cherchez, comme d'autres.

Vous voulez apprendre de moi comment le christianisme se comporte en face de l'idée moderne de l'univers et vous dites : « Celui qui a publié un tel volume de méditations doit avoir une vue d'ensemble, unifiant et embrassant tous les côtés de la vie humaine. » Peut-être n'avez-vous pas tout à fait tort. Seulement l'unité consiste en autre chose qu'en quelques principes généraux, desquels tout le reste puisse être déduit. Je ne possède point de tels principes ; je n'en cherche même pas et je n'en trouverai jamais. D'autres ont une position différente sur ce point ; mais vous ne désirez pas savoir ce que d'autres esprits systématiques pensent du christianisme et du monde ; vous exigez que moi, pris personnellement à partie, je vienne faire une confession de ma propre conception de l'univers.

Tout d'abord, je ne tenais guère à accepter cette tâche que vous m'imposiez ; par crainte déjà des théologiens avisés et des philosophes de profession ; toutefois je ne pus passer sans autre sur ces mots que vous m'écriviez : « Il sont nombreux, parmi les lecteurs de vos méditations, ceux qui ne peuvent comprendre comment vous pouvez être à la fois chrétien, darwiniste et zélé partisan d'une augmentation de la flotte de guerre. »

Il y a tant de vérité dans cette phrase que je me soumets. Je vais essayer de dire comment cette coexistence de choses différentes s'explique au-dedans de moi ; je ne la trouve d'ailleurs nullement en moi seul. Mais si je ne réussis pas à faire comprendre cette coexistence, cet insuccès ne changera rien, je le dis d'avance, à l'état de fait ; car chaque cerveau contient des choses bien différentes, qui croissent et travaillent simultanément.

Nous posons en fait que l'esprit de tous les grands pen-

seurs du passé est formé d'éléments divers ; c'est le cas pour les hommes d'action plus encore que pour les hommes de pensée. Aucune âme d'un riche contenu n'est aussi claire qu'une construction géométrique ; et tous ceux que nous admirons étaient, en eux-mêmes, des grandeurs composées. Pourquoi donc nous, qui venons après eux et qui nous asseyons à leurs pieds, devrions-nous nous soumettre à la contrainte d'un moule, qui nous forcerait à expliquer tout notre être spirituel d'après un « principe? » Un système fixé dans un livre doit être un dans ce sens ; un homme vivant a droit à plus d'espace ; il a en lui différents courants spirituels et il doit pouvoir dire de lui, avec C.-F. Meyer :

Ich bin kein glatt geschrieben Buch,
Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch [1].

Regardez un peu comment, en Karl Marx, — que vous estimez comme moi, — une philosophie tranquille et observatrice se confond avec l'impulsion révolutionnaire. Voyez comment Bismark unissait en lui des éléments libéraux et réactionnaires. Remarquez que Gœthe était à la fois un « non-chrétien décidé » et pourtant un admirateur de la Bible. Partout la vie véritable est formée de mélanges. La question est seulement de savoir si un mélange donné était, en son temps, juste et nécessaire. Ce dernier mot est le principal : nécessaire. Tout ce qui est arbitraire est mauvais, n'a pas de consistance et n'apporte aucune bénédiction. Ce qui unit les éléments différents, c'est la contrainte ; cette contrainte puissante, qui se tient derrière chaque individu et qui vient de la main de Dieu, créant en nous ceci ou cela. Cette contrainte ne peut être expliquée que par l'histoire ; c'est le passé auquel nous, les vivants, nous ne pouvons jamais échapper. Le passé nous donne la part et l'espèce de religion que, dans notre position, en notre courte vie, nous devions justement avoir et recevoir. Parlons donc de l'héritage du passé tout d'abord. Cela peut vous paraître remonter

[1] « Je ne suis pas un livre écrit d'une manière tout unie ; je suis un homme avec ses contradictions. » Motto de *Huttens letzte Tage* de Conrad-Ferdinand Meyer.

un peu loin ; qu'importe ! Je dois être franc et déployer mon drapeau ; mon drapeau est, ici comme ailleurs, celui de la pensée historique.

Ayez donc un peu de patience si nous essayons, en deux ou trois lettres, d'établir un fondement pour notre explication. Cordiales salutations et bons vœux pour la nouvelle année,

Votre NAUMANN.

II

...Je vous ai promis de parler de la nécessité de la religion. Vous dites qu'on l'a déjà fait souvent, sans rendre pour cela les hommes religieux. C'est certain ; et je ne songe nullement à convertir quelqu'un par une opération intellectuelle. Celui qui peut vivre sans religion, pourra être d'accord avec ce que je vais dire, aussi bien que celui qui a besoin de beaucoup de religion. Et même, dans un certain sens, c'est l'homme incroyant qui m'écoutera le mieux dans mes explications du début, parce que, seul, il a éprouvé combien il est difficile, dans notre société actuelle, d'échapper à l'influence du christianisme.

Représentez-vous un végétarien qui, par principe, rejette toute nourriture animale et qui pourtant, par le fait de ses occupations, est obligé de vivre dans les restaurants et de se nourrir de viande. Lui seul pourra mesurer à quel point la nourriture carnée fait partie de notre civilisation. Nous autres, nous ne nous en doutons pas. Ou bien figurez-vous aussi un anti-alcooliste au milieu d'un peuple qui aime l'alcool. C'est à peu près ainsi que vit, parmi nous, « un abstinent de religion. » Partout il rencontre la religion qu'il renie : églises, croix, cloches, tableaux, musique, fêtes, noms, poésie, philosophie ; à tout ce qu'il voit, à tout ce qu'il touche, se trouve quelque marque religieuse. Parfois en une quantité très minime, mais celui qui a des oreilles et des yeux capables de suivre la religion au milieu de notre civilisation, comprend quelle antique puissance est devant lui. Ceux qui ont l'esprit superficiel se figurent qu'ils sont au-

dessus de la religion, lorsqu'ils ne vont plus à l'église et ne lisent plus la Bible. Mais, à côté de cela, ils sont plongés jusqu'au-dessus des oreilles dans des notions générales, comme l'amour de l'humanité, le progrès, qui existeraient vraisemblablement à peine dans une manière de voir qui serait, par principe, en dehors de toute influence religieuse. Pour l'œil de l'observateur il n'y a rien de plus amusant que les « danses de la liberté » qu'exécutent ceux qui ont changé les mots, mais non les idées.

N'est-il pas frappant, par exemple, que nos artistes retournent toujours à la religion?

Ils ne sont certainement pas, par nature, disposés à la piété. Ils cherchent simplement à fixer par le son ou par la couleur, des motifs d'impressions isolées et fortes. L'origine de ces motifs et de ces fortes impressions leur est, tout d'abord, indifférente; mais, plus ils creusent et pénètrent au fond des âmes, et plus aussi les sensations provenant du christianisme prennent d'importance et s'infiltrent dans leur conscience qui cherche. Ils tournent autour de Jésus; ils voudraient bien l'éviter et pourtant ils ne peuvent oublier son regard. Uhde, Klinger, Thoma[1], sont des exemples à ce propos, illustrant ce fait tout général. La seule contemplation de la nature ne suffit pas; il faut quelque chose qui empoigne plus énergiquement encore que le scintillement du soleil sur l'eau ou le mugissement de la mer; on veut sentir le flot d'une marée spirituelle: la religion.

Et nos penseurs? Ils n'arrivent point à se dégager de la question de savoir ce qu'est, au fond et comme personne distincte, notre pauvre Moi humain. Ce Moi n'est qu'une cellule dans le corps social; seul le sentiment de solidarité avec le corps entier maintient l'âme vivace et capable d'agir. Or on

[1] Peintres allemands parmi les plus caractéristiques de la période contemporaine. Uhde place Jésus dans nos milieux modernes, transcrivant l'Evangile en langage du vingtième siècle. Klinger a fait un remarquable « Christ dans l'Olympe », une « crucifixion » ; Thoma a, entre autres, exécuté deux peintures décoratives pour une église protestante (Saint-Pierre) de Heidelberg, l'une Christ marchant sur les eaux, l'autre représentant le matin de Pâques.

ne peut exprimer ce sentiment qu'en employant la langue de notre civilisation, vieille de milliers d'années, laquelle est toute imprégnée de notions de solidarité issues du christianisme.

Et justement lorsque, — comme vous et moi, — on se place sur le terrain de l'évolution, qui porte le nom de darwinisme dans les sciences de la nature, on doit tenir pour quelque chose de puissant et de réel, la pression continue de notions déjà anciennes et qui ont régné sur de nombreuses générations précédentes. La pensée fondamentale de toute théorie évolutionniste est celle-ci : les formes passées se modifient incessamment, mais il n'y a jamais de commencement absolument nouveau ; tout ce qui est nouveau sort de ce qui est ancien ; et, par un lent développement, est le produit des choses passées. Tous les courants nouveaux de la pensée ne sont également qu'un produit naturel. Il n'est pas possible de créer d'une manière absolue et indépendante de tout ce qui précède, une nouvelle conception de l'univers, pas plus qu'une nouvelle langue ou une nouvelle activité économique.

Les âmes des ancêtres ne sont pas quelque chose qui puisse se perdre complètement ; et lorsque nous sommes profondément émus, c'est ce qui gît au fond de notre être depuis des siècles qui est remué. On peut, par moment, considérer cela comme un fardeau ; y voir une fatalité ou une malédiction ; en tout cas c'est le fait lui-même que nous désirons établir, et qui est celui-ci : Nous sommes, comme ensemble, une société pénétrée d'esprit chrétien, et nous ne pouvons pas être autre chose, d'après l'observation faite suivant les lois de la nature. Ce n'est pas possible ; tel est le fondement de notre recherche actuelle.

Votre toujours fidèle N.

III

Cher ami. Avez-vous été à Paris? Je le crois. Dans ce cas vous y avez vu la nouvelle église du Sacré-Cœur de Montmartre. Cette église est le monument de la victoire rempor-

tée par le catholicisme sur le vieux Paris révolutionnaire. Paris, comme ville, a cessé d'être une ville de « libres penseurs. » Le catholicisme, qui s'étale ainsi sur la Butte Montmartre, nous est intérieurement étranger, à vous comme à moi ; mais cela ne change rien à la constatation que nous avons là une victoire de l'antique forme religieuse qui est celle du peuple de France. Toutes les luttes au sujet des droits des prêtres, qui agitent maintenant ce pays, ne prouvent qu'une chose : c'est que cent ans après Voltaire, l'Eglise romaine n'est point anéantie. Et ce peuple fin, gracieux, mais intérieurement las, ne sera jamais en état, si nous en croyons l'expérience, de se débarrasser de ses prêtres. En effet, plus il s'affaiblit au point de vue de l'histoire mondiale et plus aussi s'accroît la puissance de tutelle de la foi antique. La France sera, un jour, ce que l'Espagne est aujourd'hui, un champ de culture pour les représentants d'une forme vieillie de la religion[1].

Et l'Amérique ? Là-bas, où les éléments les plus vigoureux de tous les peuples européens se sont rencontrés, dans ce pays où la séparation de l'Eglise et de l'Etat est mieux et plus soigneusement accomplie qu'en n'importe quelle nation d'Europe, la religion n'est point en train de disparaître, si nous en croyons amis et ennemis. Chicago est une cité d'églises et de chapelles, comme seule l'était une localité du moyen âge.

Celui-là aussi qui s'en va au delà des mers, conserve encore l'arrière-fond du passé. Toute l'habileté technique moderne ne détruit pas l'hérédité : cette aspiration invincible des faibles individus à retrouver la force intérieure des ancêtres. Dans tous les pays on rencontre des esprits qui cherchent à échapper à toute pression de l'atavisme ancestral ; mais justement le fait que vous êtes familiarisé avec les observations des sciences naturelles, vous avertit d'avance combien est

[1] Naumann nous semble ici exagérer la situation de la France. Il nous paraît confondre : finesse et faiblesse, rudesse et force, comme beaucoup d'autres auteurs allemands.

petit le saut que l'enfant peut faire loin de l'endroit où son parentage a établi sa demeure.

Nous nous réjouissons de ces tentatives hardies et nous déplorerions leur absence comme un manque de force vitale ; mais nous sommes habitués à juger prudemment du succès de telles entreprises.

Ce que nous admirons dans le christianisme, c'est sa capacité, presque illimitée, d'adaptation. Faisons, en esprit, un rapide voyage. Voici le christianisme oriental, le christianisme romain, le christianisme russe, le christianisme anglais. Il y a des formes de christianisme pour les habitants de la Sicile et pour les paysans norvégiens, pour les espèces d'hommes les plus arriérés, comme pour ceux qui éprouvent les sensations les plus modernes, pour les contrées agricoles et pour les centres industriels. Le christianisme a toujours su s'adapter à toutes les modifications de notre organisation sociale et gouvernementale.

Croyez-vous qu'il ait déjà perdu complètement cette fabuleuse capacité ? L'utilisation des idées chrétiennes, dans l'histoire spirituelle de toutes les civilisations issues de l'empire romain, est aussi infinie dans ses formes que celle du phosphore dans la vie des plantes, des animaux et des hommes.

Une fois que le christianisme eut pris naissance, il y a 1800 ans, dans la température historique de l'époque, « lorsque les temps furent accomplis[1], » il écrasa ou s'assimila les religions les plus variées. Les dieux de la Grèce et les divinités des anciens Germains, les formes de croyance des Slaves ou des Celtes ont été mises de côté par lui. Ces religions n'ont plus aujourd'hui que la valeur d'espèces disparues. Dans la lutte pour la vie, le christianisme a été plus fort qu'elles toutes. Il a même immobilisé complètement dans sa croissance la variété puissante du mahométisme.

Aucune religion du domaine de la civilisation européenne ne peut donc lui sembler dangereuse. Le judaïsme s'est

[1] Galates IV, 4.

maintenu à ses côtés ; mais le vainqueur a été le rejeton de l'antique religion israélite : le christianisme.

Dites vous-même s'il peut y avoir, par conséquent, une autre forme de développement qu'une progressive formation d'espèces au sein du christianisme. Or, nous sommes en plein dans cette formation. Elle est même, au fond, toute l'histoire de notre religion jusqu'à présent. Tous les combats que le christianisme a soutenus, et que nous désignons comme une lutte pour la vie, peuvent tout aussi bien, et même mieux, se comprendre comme des séparations de sous-espèces. Que le développement d'espèces nouvelles ne cesse pas au sein d'un genre victorieux, cette affirmation ne fait-elle pas partie de votre profession de foi darwinienne ? Vous admettez, au moins, n'est-il pas vrai, qu'on puisse considérer le christianisme suivant votre système ? Je ne veux, pour l'instant, pas exiger davantage de vous.

IV

Comment se forme un nouveau genre d'êtres naturels ? Je ne sais pas tout ce qui concerne cette question ; mais, pourtant, je comprends clairement que le procès de séparation doit s'être préparé, qu'il est provoqué par des individus particulièrement développés, qu'il ne s'accomplit point sans luttes, et que la nouvelle espèce, une fois qu'elle est née, peut à la vérité disparaître, mais non retourner vers la forme dépassée et d'où elle est sortie.

Or faites, je vous prie, l'application de ces principes à la naissance et à l'histoire des origines du christianisme.

Les préparatifs au sein de l'ancienne espèce religieuse, nous les nommons : prophétie ; le développement hors de son sein s'appelle : révélation ou rédemption ; la séparation s'accomplit, tout spécialement, grâce à la personne de Jésus-Christ ; le combat du nouveau contre l'ancien, tel est le contenu du christianisme primitif.

Je sais, naturellement, que j'emploie les mots : révélation et rédemption dans un sens différent de celui de la langue ecclésiastique usuelle ; mais je tiens pour juste, au point de

vue de l'histoire des religions, l'usage que je fais de ces termes.

Tout le christianisme primitif a vu dans sa révélation quelque chose de supérieur à la révélation mosaïque plus ancienne, une victoire remportée sur celle-ci ; et dans sa rédemption un abandon du chemin suivi par le judaïsme pour chercher le salut. Le sentiment de la séparation était alors puissant et uni à toutes les notions fondamentales de la religion naissante. Ce que l'on éprouvait à ce moment, c'était une formation spirituelle nouvelle sur la base d'un développement ancien qui précédait. L'apôtre Paul a le mieux saisi cette notion d'une formation nouvelle et c'est lui qui a achevé la séparation entre le judaïsme et le christianisme.

Le nouvel organisme, le christianisme, commença donc à se développer ; il accueillit de nouveaux éléments, il se créa de nouveaux organes, il s'empara de certaines coutumes des religions précédentes, il se limita dans les directions les plus diverses, se transforma sans cesse et se répandit à travers les peuples.

Je n'ai pas besoin de vous raconter son histoire ; mais il faut que j'aborde avec vous la discussion d'une possibilité, exprimée dans cette question : Une nouvelle religion ne peut-elle point sortir et se séparer du christianisme, comme un jour le christianisme s'est séparé du judaïsme ? La pensée de la nouvelle religion est déjà dans une foule de têtes ; et, finalement, n'importe quel coin du globe terrestre suffit pour la production de cette nouveauté. Une fois apparue, il faudra voir comment elle se fraiera son chemin !

Cette question éclaire notre position religieuse actuelle. Le sentiment d'un éloignement de la forme générale du christianisme est devenu partiellement très fort dans les cercles avancés et scientifiquement cultivés du protestantisme. On ne se sent plus porté, intérieurement, à se charger de la longue tradition de la religion européenne. On considère le pape, le tzar, le Dr Luther et Calvin comme cadrant, au fond, ensemble ; et l'on a le sentiment d'être très éloigné de toute

la conception du monde que nous offre le christianisme tel qu'il est devenu.

Dans ces milieux-là, toutes les anciennes notions perdent leur sens habituel ; elles perdent même parfois surtout tout sens saisissable : création se transforme en devenir ; la chute devient un état de nature ; Dieu, l'esprit de l'univers, la Providence, la force universelle, le but du monde ou quelque chose de pareil ; l'âme devient conscience ; le ciel se mue en un au-delà indécis et pâle ; la résurrection, dans le cas le plus favorable, une continuation de vie ; le royaume de Dieu se modifie en développement moral de la civilisation ; la prière n'est plus qu'une disposition intérieure ; les sacrements des actes symboliques. Chacun d'entre nous a éprouvé plus ou moins cet évidement et cette mise de côté des anciennes notions.

Mais nous désirons d'abord ne point nous faire illusion sur un point : en comparaison de la totalité des chrétiens, le nombre de ceux qui ont fait l'expérience de cet affaiblissement des anciennes notions, n'est toujours pas très grand ; et, ce qui est plus important, dans l'affaiblissement il n'y a aucune force d'attraction. Celle-ci n'apparaît que si de nouvelles intuitions, de nouvelles révélations viennent s'adapter aux anciennes notions. Ce sont elles seulement qui peuvent agir comme créatrices d'une religion ; mais nous n'en découvrons point encore de traces.

Voilà pourquoi les antiques notions, fermes et solides, sont encore plus fortes que tous leurs délayements. C'est pourquoi aussi il est faux, à mon avis, de se préoccuper sérieusement d'une nouvelle scission religieuse. Nous sommes liés au passé, parce que nous n'avons rien pour le remplacer. Appelez cela de la résignation : j'accepterai le mot ; car, moi aussi, je sens que nous ne vivons point à une époque qui soit capable de créer dans le domaine religieux. Nous avons beaucoup d'intérêt pour la religion ; un profond sentiment de ce que nous éprouverions, si le flux d'un mouvement nouveau nous portait,... mais, finalement, il faut savoir s'accorder avec ce qui est.

Que l'imagination peigne, d'une manière toute générale et couleur bleu de ciel, ce que pourrait être une nouvelle religion, cela ne suffit point à satisfaire les besoins intimes. Tout en ayant l'indéniable sentiment d'un éloignement du fond des anciennes notions, il ne nous reste donc qu'à faire valoir, du trésor d'or antique, autant que cela est possible suivant le style de notre époque et notre manière de penser.

Voilà tout au moins ce que j'ai cherché moi-même et ce que mes méditations expriment, comme je me le figure. Dès maintenant j'espère pouvoir m'entretenir avec vous de vos questions spéciales.

V

La différence entre développement et séparation est la suivante : la séparation s'accomplit d'après la formule que Jésus emploie à l'égard de Moïse : « Moïse vous a dit, mais moi je vous dis [1] ; » le développement, par contre, est exprimé par la parole : « Malheur à ceux qui sont assis dans la chaire de Moïse [2]. » En d'autres termes, pour qu'il y ait séparation, il faut rompre en principe avec Jésus, comme l'a fait par exemple le philosophe Nietzsche ; un développement ne combat point la personne créatrice du christianisme, mais seulement ses successeurs égarés et dégénérés. Pour ou contre Jésus, voilà le point décisif où l'on reconnaît si l'on peut se compter comme appartenant encore, volontairement et sciemment, au christianisme. Tout le reste, quelle que soit son importance, n'est qu'accessoire. Notre notion de Dieu, notre position vis-à-vis du miracle, des anges, des espérances concernant le ciel, ce n'est pas là ce qui nous dit, au fond, si nous sommes chrétiens ou si nous ne le sommes plus. La question fondamentale est celle-ci : Jésus est-il pour moi une personnalité dépassée ? Si tel est le cas, alors je puis dire que je suis au delà de la sphère d'influence de la Galilée, mais alors seulement. Vous savez, mon ami, que je suis bien loin

[1] Mat. XIX, 8-9; V, 21-22, etc.
[2] Mat. XXIII, 2, 3, 13, etc.

de penser ainsi. Jésus se dresse toujours, grand et lumineux, au-dessus de toute notre culture spirituelle; il n'est point encore mis au rang des antiquités orientales. C'est à sa personnalité que nous nous attachons, lorsque nous cherchons, pour nous, la religion chrétienne.

Avec cela nous pouvons être, en une certaine manière, assez isolé dans l'immensité de l'Eglise chrétienne; car nous ne cherchons pas le Christ qui est sur les autels; mais nous ne nous laissons pas enlever une chose : la conscience que la communion avec Jésus nous garantit d'appartenir à la religion chrétienne, comme ensemble; et même notre forme de christianisme, dans le domaine total de celui-ci, est aussi justifiée que n'importe quelle autre, actuellement vivante.

Je vous prie, sur ce point, de me permettre de parler un peu de moi. Vous avez, vous-même, dans la première lettre que vous m'adressiez, fait remarquer qu'il est difficile de fixer ma pensée théologique, parce qu'au cours des années j'ai suivi un développement allant d'une conception plus serrée des dogmes chrétiens à une conception plus lâche. En elle-même votre observation est naturellement tout à fait juste. J'ai reçu une éducation très ecclésiastique; j'ai étudié à Leipzig et à Erlangen, j'ai travaillé dans la « mission intérieure. » J'entrais dans la carrière avec toute la doctrine ecclésiastique, — sans doute elle n'était pas sans quelque fêlure, car j'avais sérieusement étudié, mais pourtant elle formait un tout bien achevé. Cet ensemble de doctrines ne s'est pas maintenu, après une expérience, une observation personnelle plus développées; mais l'individualité qui en occupait le centre a gardé sa place. Et c'est dans le fait d'être en relation avec elle que gît l'unité de la religion, avant tout celle de mon humble vie personnelle. Est-il surprenant que je conclue de moi-même à d'autres, et que je juge la marche du développement religieux un peu d'après ce dont j'ai fait l'expérience? Il me semble que l'histoire, en général, marche dans la même direction pour arriver à ceci : la religion de Jésus avec des restes de dogmatique ecclésiastique. Ce qui est en croissance, dans ce mélange, c'est la religion

de Jésus ; ce qui va diminuant, c'est la provision de notions ecclésiastiques. Comme nous avons, ensemble, comparé les procès naturels aux procès religieux, vous ne tiendrez point pour impossible d'admettre que nous sommes nous-mêmes des éléments dans le courant des choses. Notre manière de penser n'est pas l'achèvement du développement, mais elle est celle qui nous est nécessaire. Qui peut, en réalité, dire davantage de soi et de sa vie intérieure ?

Ce qui vit n'est jamais achevé, mais ce qui est mort seulement. En qualité de vivants nous suivons la personne de Jésus. Elle est difficile à saisir ; précédemment j'avais pensé que c'était plus aisé. Il faut distinguer entre Jésus, tel qu'il est objet de foi, et Jésus tel qu'il a été. Et jusque dans le Nouveau Testament il faut faire cette distinction. Ce ne sont pas des subtilités, ce sont des difficultés, au bout desquelles se trouve peut-être un gain important ; mais des difficultés qui se rencontrent, évidemment, essentiellement dans la chambre d'étude des théologiens. Nous autres, — vous savez que je me compte maintenant parmi les autres, — nous autres, nous n'avons qu'à attendre ce que le travail des spécialistes pourra produire. Mais cela ne doit pas exercer d'influence déprimante sur nous. Car dans tous les autres domaines de la vie spirituelle nous sommes aussi dépendants, sans exception, du travail des spécialistes, qui fraie la voie. Qu'on n'oublie pas non plus que Paul, Origène, Augustin, Anselme, Luther, Calvin, Francke, Schleiermacher, furent des théologiens. Le progrès de notre religion ne s'est jamais accompli d'une autre manière que le progrès de notre culture intellectuelle. Il est pénible, certainement, de se sentir dépendant ; mais dites-le vous-même, ne sommes-nous pas également dépendants dans le domaine de la musique, de la peinture, de la poésie, de la technique, de la politique, de la philosophie ? C'est le sort commun des hommes : quelques-uns voient le soleil plus tôt que d'autres. Ce sont ceux qui, tôt après minuit, se sont déjà levés pour gravir les hauteurs. Heureuses gens !

Votre NAUMANN.

VI

Cher ami,

Il ne vous est point possible d'avoir l'âme tout à fait en repos à la pensée que, dans un christianisme tel que je l'ai esquissé, il ne reste pas de notions fermes. Je le comprends parfaitement. Mais je veux essayer, par un exemple, de vous montrer que c'est moins dangerenx qu'il ne semble. Songez au sentiment de nationalité. Il a exercé au siècle dernier une influence considérable; mais il était et resta pauvre de notions précises. A l'époque du devenir de l'état national allemand, il n'y eut point de dogmatique du sentiment national, de la nationalité. Celle-ci se basait-elle sur la communion du sang? Mais, nous autres Allemands, nous avons justement de sensibles lacunes sur ce point. Notre peuple a consommé des Slaves en masse et avalé des Romains et des Celtes. Ce qui en fait une nation, c'est la langue et l'histoire, le développement commun et simultané. Le vague de cette notion a-t-il été un réel obstacle à la vitalité? Au contraire: des pensées de tout genre, isolées et séparées les unes des autres, trouvèrent leur unité, lorsque vint le temps où l'une d'entre elles, l'idée prussienne de puissance, fut devenue assez forte pour attirer toutes les autres à elle. Le manque de systématisation était une conséquence de cette époque de devenir.

Notre religion se trouve maintenant dans la même situation: l'eau est saturée de toute espèce d'éléments, mais la cristallisation n'a pas encore commencé. On appelle cela un « christianisme adogmatique », non pas que cette situation soit la seule juste, mais parce qu'elle est pour nous la seule possible.

Nous trouvons le christianisme dans la situation d'une vigne qui a lentement grimpé le long d'un mur destiné à être abattu. Cette muraille est l'ancienne conception du monde des peuples européens. Chaque branche, chaque vrille de la vigne, s'est accrochée et fixée à quelque pierre

de l'antique muraille; il semblait que l'une et l'autre vivaient d'une vie commune. Et maintenant l'antique muraille est remplacée, morceau après morceau, par une nouvelle. Sarment après sarment il faut donc détacher la vigne de son appui ; et elle gît partiellement à terre, comme du feuillage coupé.

Pourtant la vigne supportera tout, si seulement la racine a gardé sa vitalité : la racine c'est Jésus.

Dans cette comparaison, vous avez, au fond, tout ce que je peux dire des rapports du darwinisme et du christianisme. Le darwinisme est un morceau du nouveau mur dont j'ai parlé, une partie de la nouvelle conception du monde qui se glisse à la place de l'ancienne. Mais lui-même n'est toutefois nullement quelque chose d'achevé. Un fait seulement est vraiment certain : c'est que toute conception subséquente de la nature ne pourra plus retourner en arrière, en deçà de ce que nous a enseigné le grand naturaliste anglais. Toutes nos collections, tous nos manuels sont darwinistes, dans ce sens large du mot. Le christianisme doit s'habituer à cette nouvelle forme de science de la nature, et il est en bon chemin pour cela. La difficulté consiste seulement en ceci, que durant cette période, où le christianisme et la nouvelle conception du monde doivent s'accoutumer l'un à l'autre, il n'est pas possible de dire, chaque jour, où il y a eu déjà rencontre et accord. On ne peut que décrire la marche suivie d'une manière générale; elle se présente comme suit:

1° Les points de l'ancien système de connaissance qui touchent directement à des questions d'histoire naturelle, sont expliqués conformément à la nouvelle conception, ou, si ce n'est pas possible, considérés commé n'étant plus obligatoires (récit de la création).

2° Ce qui dans l'ancienne représentation du monde dépend, indirectement, des nouvelles conceptions de la nature, est lentement modifié comme expression et conception (doctrine de l'âme et du ciel).

3° Les pensées qui naissent à la nouvelle image que nous nous faisons de la nature, s'unissent enfin aux sensations

religieuses qui, jusqu'à présent, étaient liées aux idées de l'ancien système.

Exemple : les sentiments dans lesquels nous lisions la première page de la Bible et le récit de la création, s'unissent maintenant à l'histoire de l'évolution du monde et trouvent là seulement l'espace nécessaire pour se déployer librement, largement et joyeusement. Car dans ce cas, justement, la transformation se révèle comme un avantage direct. Elle comporte pourtant un moment pénible, de la difficulté duquel il faut bien se rendre compte. C'est celui où la vigne gît à terre, où les sentiments religieux sont un temps sans appui, parce que l'ancien fondement de notions, qui les soutenait, disparaît, et que le nouveau n'est point encore affermi. Laissez-moi désigner les sentiments religieux dans cette situation comme des sentiments sans patrie, exilés ; et permettez-moi, dans ma prochaine lettre, de m'occuper encore un peu plus en détail de ces sentiments religieux sans patrie.

Entre temps, laissez-moi vous remercier pour toute la patience avec laquelle vous suivez un enchaînement d'idées qui ne vous est point aussi familier qu'à moi, devenu, de théologien ecclésiastique que j'étais, un chrétien avec une conception moderne de la nature.

Votre toujours fidèle N.

(*A suivre.*)

LA RÉFORMATION ET LA THÉOLOGIE MODERNE

PAR

A. CHAVAN[1]

Messieurs,

Vous ne serez point surpris qu'au début de cet entretien et au commencement d'un nouveau semestre d'études, notre première pensée soit consacrée au maître que la Faculté, l'Eglise et le pays ont perdu il y a quelques mois à peine, et sur la tombe encore fraîche duquel nous ne cessons de verser des larmes de regret. M. le professeur Chapuis était uni à celui qui a l'honneur de vous parler par des liens de bienveillance et d'affection dont la rupture lui a été particulièrement douloureuse. Au cours d'une vie commune de plus d'une année, au foyer hospitalier autant que distingué qui nous avait été si largement ouvert à la cure de Chexbres, s'étaient nouées des relations dès lors ininterrompues, au cours desquelles j'ai pu apprécier la haute valeur non seulement de sa pensée, que la soif de conclusions positives poussait parfois jusqu'à la plus grande hardiesse, mais aussi d'une piété, d'une vie chrétienne, que la souffrance rendait d'année en année plus intense et plus sereine. Je n'ai pas besoin d'évoquer ici cette personnalité si puissante et si sympathique : elle est vivante dans chacun de nos cœurs. Je ne veux pas davantage retracer les contours ou suivre l'évolution de sa

[1] Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire de la théologie moderne professé à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

pensée. Je voudrais simplement, à l'ouverture d'un cours qu'il a donné avec tant d'intérêt, de vie, de foi et d'éclat, et dont je suis tout tremblant de me trouver chargé pour cet hiver, vous présenter quelques considérations sur un sujet dont j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec lui à plus d'une reprise, dont nous avons discuté ensemble les lignes fondamentales, et qui servira de transition toute naturelle entre mon enseignement de ces dernières années et celui auquel nous allons maintenant nous consacrer avec l'aide de Dieu. Il s'agit des rapports intimes qui font de l'œuvre de la Réformation et de celle de la théologie moderne, une œuvre commune, un tout relié par des attaches profondes, deux efforts analogues sinon identiques et tendant en définitive au même résultat. Je voudrais montrer jusqu'à quel degré la théologie contemporaine est la conséquence directe et comme la vraie réalisation du principe réformateur. Vous retrouverez sans peine, dans notre exposé, des idées familières à notre cher disparu. C'est comme un témoignage d'affection et un hommage reconnaissant à sa mémoire que je suis heureux d'en essayer devant vous le développement.

* * *

Dans toute l'histoire du christianisme, je ne connais pas d'heure plus impressionnante, de moment plus entraînant que celui de la Réformation. Ce grand acte de liberté, ce puissant effort d'affranchissement, cet élan des âmes qui brisent leurs entraves, s'arrachant au joug de l'Eglise pour se jeter directement dans les bras de Dieu, tout cela constitue l'un des plus beaux spectacles que l'histoire nous présente. Elle est empoignante, cette première manifestation religieuse de l'humanité libre, forte, arrivée enfin à l'âge de majorité. Et je comprends que le protestantisme ne considère cette minute si admirable de ses origines qu'avec une vénération recueillie et une reconnaissante émotion.

Toutefois, cette vénération ne doit point devenir une adoration. C'est être bon protestant que de se réserver le libre examen de ses origines elles-mêmes. Sans être taxé d'outre-

cuidance, il nous sera permis de tenter de les juger. Aucune œuvre humaine n'est parfaite, et l'œuvre des réformateurs est profondément humaine. Comme toute autre, elle doit passer par l'épreuve de la critique. Elle la subira d'autant mieux aujourd'hui que l'œuvre du seizième siècle, dans la direction qu'elle a prise presque dès l'origine, semble avoir déployé toutes ses richesses ; quatre siècles en ont épuisé les ressources, et déjà nous pouvons l'embrasser d'un regard d'ensemble, avec ses conséquences multiples, et porter sur elle, en quelque sorte, de l'extérieur, un jugement plus sûr et plus définitif.

Essayons donc de pénétrer au delà de l'impression première que nous avons éprouvée, et de rechercher quel fut au fond le trait distinctif, le principe du mouvement réformateur. Il est une théorie, relativement très récente, dont la fortune a été extraordinaire jusqu'à nos jours, et qui s'imagine tout expliquer en disant qu'au principe unique de l'autorité de l'Eglise, à la fois source et norme de la foi, le protestantisme a substitué la dualité suivante : un principe formel, l'autorité de l'Ecriture, et un principe matériel, la justification par la foi. Une telle explication prête le flanc à de nombreuses critiques. D'abord, ce qui ne manque pas d'une certaine gravité, cette distinction n'a jamais effleuré la pensée des réformateurs; elle est d'origine purement scolastique, et dérive des catégories d'Aristote plus que de Luther et de Calvin auxquels ce dualisme est resté complètement étranger. Ensuite, cette explication est beaucoup plus extérieure que profonde ; elle classe plus qu'elle n'analyse ; et il y aurait lieu d'en chercher encore la synthèse. Enfin, elle concerne surtout le protestantisme postérieur et s'applique beaucoup plus au luthéranisme qu'à la Réforme. Si nous cherchons l'essence de l'acte initial, il ne nous semble pas possible de parler de l'Ecriture comme d'un principe formel. La Bible, prise dans sa totalité, n'est nullement pour les réformateurs une autorité au sens extérieur et scolastique du mot. Elle est la source vivifiante d'où ils ont tiré, à la lumière du Saint-Esprit, les éléments de la foi qui les anime ; c'est en elle qu'ils ont trouvé leur Sauveur

et leur salut. Ce n'est pas après avoir admis théoriquement l'Ecriture comme seule autorité qu'ils y ont cherché la vérité religieuse. C'est parce que leur conscience religieuse y trouvait la vérité qu'ils en ont senti et admis l'autorité. Pour eux, l'autorité de la Bible n'est pas primordiale, elle est dérivée ; elle n'est pas le premier terme de l'équation, elle en est le deuxième. Ce n'est pas l'autorité qui légitime la vérité, c'est la présence de la vérité qui crée l'autorité. Voilà pourquoi, tout en admettant la haute autorité de la Parole de Dieu, les réformateurs n'ont pas craint de la juger avec la plus grande impartialité et d'inaugurer eux-mêmes cette critique biblique dont tant de chrétiens se scandalisent encore de nos jours. Ce n'est que plus tard, sous l'influence de nécessités polémiques, qu'on fit du texte sacré une norme opposée soit à l'autorité de l'Eglise romaine, soit à l'antinomisme des ultra-réformateurs. Et si déjà les héros et les promoteurs du mouvement protestant ont, dans une certaine mesure, glissé sur cette pente, il n'en est pas moins acquis, qu'à l'origine, on ne peut mentionner comme constituant l'essence de la Réformation, un principe formel au sens précis et rigoureux du terme.

La difficulté sera tout aussi grande quoique inverse, si nous passons au principe matériel. Nous avons vu le précédent s'évanouir à l'examen ; celui-ci, au contraire, se multiplie. Le protestantisme n'a pas *un* principe matériel ; il en a plusieurs ; nous lui en connaissons au moins deux. Celui que l'on mentionne d'ordinaire, c'est celui du luthéranisme, et si des historiens allemands croient pouvoir, comme ils semblent parfois le faire, identifier luthéranisme et protestantisme et tenir Zwingli ou même Calvin pour des quantités négligeables, il est de notre devoir de nous inscrire en faux contre une telle méconnaissance de notre protestantisme national et romand. Si pour le luthéranisme la doctrine fondamentale est celle de la justification par la foi, pour la réforme, cette doctrine, importante sans doute, est dominée par celle de l'absolue souveraineté de Dieu et par le souci constant de sauvegarder sa gloire. Dès lors, cette idée qui est la clef de toute la ten-

dance réformée, devient le principe matériel du calvinisme. Il y a donc, à l'origine, dans chacune des deux grandes subdivisions protestantes, un principe matériel particulier, tandis que dans toutes deux le véritable principe formel fait complètement défaut. C'est dire que la théorie par laquelle le dix-neuvième siècle a prétendu expliquer l'œuvre du seizième, ne peut être maintenue que comme une nomenclature à certains égards commode, mais dont le caractère scolastique et l'insuffisance notoire ne peuvent plus être méconnus.

Toutefois, leur examen ne nous aura pas été inutile, si, comme nous le pensons, il nous met sur la voie à l'issue de laquelle il nous semble entrevoir une solution possible. Abandonnant le principe formel, et nous trouvant en face de deux principes matériels, il nous parait tout indiqué de chercher la synthèse de ces deux derniers. Car le protestantisme, malgré ses divergences, a une grande unité fondamentale. Nous le sentons aujourd'hui mieux qu'on ne s'en rendait compte à l'origine; nul d'entre nous ne prononcerait plus le mot si dur que Luther adressait à Zwingli en 1529, à la conférence de Marbourg : « Vous avez un autre esprit que nous ! » Sous ces deux principes matériels il doit y avoir une commune origine. Nous essaierons de la chercher dans l'expérience religieuse des réformateurs eux-mêmes; leur influence a été assez profonde sur les Eglises qu ils ont créées pour justifier à nos yeux l'emploi de cette méthode.

Or, il nous paraît que ces deux principes sont l'un et l'autre la résultante théorique d'un effort analogue, l'effort de l'âme pieuse pour entrer en relation directe avec son Dieu. C'est de ce côté-là qu'a porté tout le poids de la lutte, c'est là le grand résultat désormais conquis, celui que conserve avec soin la théologie moderne en communion d'idée avec tout le mouvement réformateur; c'est là le véritable trait distinctif et le principe d'unité du protestantisme de tous les siècles.

Mais cette explication pose à son tour un problème; il importe d'aller plus au fond de la question et de chercher la

cause de cet effort. Quel en a été le mobile intérieur? Ce fut, me semble-t-il, un désir intense de la conscience religieuse, le désir de posséder la certitude sur la façon dont nous sommes sauvés. C'est la question qui un jour ou l'autre tourmente les âmes chrétiennes : Comment Dieu me sauve-t-il? Vous aurez sans doute, comme celui qui vous parle, passé par cette angoisse de l'esprit, trop douloureuse pour ne pas exiger impérieusement une solution sans laquelle il nous est impossible de retrouver la paix. Les moyens extérieurs préconisés par l'Eglise n'avaient réussi qu'à plonger Luther dans la détresse ; persuadé de leur insuffisance, ne pouvant supporter le vide affreux que la déception avait laissé dans son âme, il est allé directement à Dieu, chercher au pied de son trône la réponse à cet angoissant problème : Que dois-je faire pour être sauvé?

Mais ce désir de certitude religieuse, où prend-il lui-même sa source? N'y a-t-il là qu'une pure satisfaction intellectuelle? Non. Ce désir jaillit des profondeurs de l'âme ; il a pour cause première le besoin le plus intense de délivrance et de salut. Ici nous touchons au point de départ fondamental de toute l'œuvre réformatrice. Elle a été accomplie par des hommes dont la préoccupation primordiale était d'être sauvés! Elle n'est que l'expression du cri resté classique : Sauve-nous, nous périssons! La Réformation nait ainsi des entrailles mêmes de la conscience, elle est le résultat d'une éclosion de vie chrétienne ; elle est dans son essence profondément religieuse. A la base de tout cet immense effort qui a révolutionné le monde et dans lequel trop souvent on n'a voulu voir que le jeu des intérêts ou même des passions, il n'y a pas autre chose qu'un élan nouveau de la grande aspiration religieuse de l'humanité souffrante et pécheresse, l'ardent besoin de délivrance qui réussira toujours pour se satisfaire à renverser les obstacles de sa route, et qui, tant qu'il y aura encore des âmes dans notre monde, les jettera sans cesse dans les bras du Dieu-Rédempteur. C'est là ce qui fait le caractère universel de l'œuvre des grands héros de la Réforme, c'est par là qu'elle nous empoigne, c'est là que j'en

vois pour ma part toute la grandeur impressionnante et la majestueuse beauté!

Nous avons touché au point initial. Essayons comme contrôle de redescendre de ce sommet aux deux principes matériels auxquels ont abouti les deux confessions protestantes, et cherchons à analyser le processus qui de cette impulsion unique a conduit à ce double résultat. Nous partons d'une âme religieuse, qui souffre de sa misère et aspire ardemment à une délivrance. Elle veut être sauvée! Comment le sera-t-elle? Elle essaie des moyens de salut que son temps lui présente, elle cherche dans et par l'Eglise la délivrance dont cette dernière prétend avoir le monopole: effort inutile. L'expérience la plus douloureuse lui démontre que par les œuvres il est impossible de se sentir sauvé. Le salut ne peut s'acquérir par voie de mérites, dès lors, il n'y a qu'un seul chemin possible, c'est la grâce. Et cette grâce qui ne s'achète point ne peut être qu'un don direct de Dieu fait au pécheur qui cherche auprès de lui son secours. C'est là le premier grand fait qu'a proclamé la Réformation: Vous êtes sauvés par grâce! Jusqu'ici tous les protestants sont d'accord. Mais à partir de ce moment, nous les voyons diverger d'une manière sensible. Pour recevoir cette grace, que doit faire le pécheur? *Luther*, tourmenté en première ligne par le sentiment de sa misère morale, haletant sous le poids d'une culpabilité qui l'écrase, répond en disant: pour être sauvé, il faut que je sois justifié, il faut que de ce poids Dieu me délivre! Aiguillé dans cette direction, le processus est facile à suivre. Luther refait pas à pas l'expérience de Paul; les œuvres de la loi ne justifient point, il faut une autre justification, l'Ecriture la lui révèle, pleinement satisfaisante, apaisant toutes ses angoisses, c'est la justification par la foi; en considération de sa foi, sans mérite, par grâce, Dieu justifie celui qui croit; sa foi lui est imputée à justice. Dès lors Luther est paisible, il est heureux; il a trouvé la vérité qu'il proclame joyeusement au monde; il a la foi; il est donc sûr d'être sauvé.

Chez *Calvin*, le processus, historiquement plus difficile à suivre, se déploie dans une direction quelque peu différente.

Comme Luther, à travers des péripéties intimes que nous ne connaissons que très imparfaitement, Calvin a brisé tout intermédiaire, et s'est trouvé face à face avec Dieu. Là, il a été ébloui par la majesté du Seigneur. Il s'est senti écrasé en face de sa grandeur infinie. Il a vu surtout en Dieu le Maître suprême, de qui tout dépend d'une manière absolue. Dès lors il n'a pu fonder la certitude de son salut que sur un acte de la volonté souveraine de Dieu. Anéanti par son péché, incapable par lui-même d'aucun bien, absolument à la merci d'un Dieu vis-à-vis duquel il n'a droit qu'à la condamnation et à la mort, Calvin ne peut se sentir sauvé que si Dieu, par grâce pure, et pour des motifs insondables, a décidé de le sauver. Et comme il croit, par une intuition immédiate qui ne peut être que le témoignage du Saint-Esprit, qu'il est sauvé, il en conclut que Dieu l'a choisi, il l'a élu; pour employer le mot classique, il l'a prédestiné. Conciliation entre l'absolue souveraineté de Dieu et le sentiment immédiat de sa grâce, la doctrine de la prédestination dérive (comme celle de la justification par la foi) des besoins les plus religieux de l'âme avide de salut. C'est en elle que Calvin trouve sa paix: Dieu m'a élu, je suis sauvé. On comprend dès lors que jaillissant d'une inspiration si élevée, cette doctrine qui nous étonne ait été pour ses adeptes une force incomparable et un puissant stimulant à l'action. On comprend enfin que Calvin y ait attaché une importance si capitale, et qu'il n'ait pas hésité à sévir de la façon la plus rigide contre ceux qui battaient en brèche ce qui était pour lui le fondement de toute la certitude religieuse du croyant.

Je n'insiste pas davantage. Si j'ai réussi à vous faire comprendre combien, à l'origine, toute l'œuvre réformatrice jusque dans ses doctrines qui nous semblent aujourd'hui les plus insoutenables, plonge ses racines dans les profondeurs de l'âme religieuse, je ne regretterai pas cette brève analyse d'un sujet qui me tient à cœur, et auquel je voudrais savoir consacrer un jour une étude plus serrée et d'un développement plus complet.

*
* *

Si le principe initial de la Réformation, tel que nous venons de le dégager, nous donne la clef de son immense valeur religieuse, il me parait éclairer également à nos yeux l'origine première de ses lacunes, et d'une orientation dans laquelle cette puissance religieuse elle-même va sombrer.

Dans l'étude rapide que nous allons en faire, nous rangerons ces lacunes sous deux chefs principaux. Nous montrerons d'abord que l'œuvre du seizième siècle a été incomplète dès son point de départ. Elle portait dans ses flancs les germes de tous les principes d'émancipation religieuse que notre époque s'efforce de dégager; mais ce n'étaient encore que des germes, dont nul alors ne soupçonnait l'immense valeur, et dont les circonstances ne favorisèrent point l'éclosion. Nous verrons ensuite que sous l'influence des événements et de la polémique, mais surtout à la suite du retrait progressif de la vie religieuse, loin de s'épanouir, ce bourgeon tout gonflé de promesse s'est refermé, raccorni, replié sur lui-même. Surpris au moment d'éclore par l'atmosphère glacée d'un esprit encore tout catholique, il n'a point déployé ses trésors, il les a cachés, attendant que des conditions nouvelles et plus propices lui permettent enfin de produire sa fleur et son fruit. Et voilà comment le protestantisme s'est si peu dégagé des égarements contre lesquels il semblait vouloir se révolter. Le germe fécond est resté enveloppé, presque enfoui dans une gangue, sous une coque de conceptions toutes romaines, que le dix-septième siècle rendra plus épaisse et plus dure, et qu'il faudra briser plus tard pour en permettre enfin l'épanouissement. Il va sans dire qu'en parlant de ces lacunes du protestantisme primitif, nous ne prétendons point lui en faire un reproche. Il a partagé à cet égard le sort de toute œuvre de vaste envergure. Les réformateurs ont été bien loin d'entrevoir toutes les conséquences de leur acte et de mesurer l'étendue du domaine où pouvait s'appliquer leur effort d'émancipation. Ils ont consacré leurs forces à la tâche la plus urgente; d'autres

la poursuivront sur un terrain différent. A chaque siècle suffit sa peine.

Incomplète, la réformation le fut en étendue déjà. Elle a renouvelé la doctrine du salut et transformé les principes ecclésiastiques ; mais elle n'a touché ni à la christologie ni à la théologie proprement dite. Elle a repris à cet égard les définitions des grands conciles et les enseignements des Pères de l'Eglise, avec lesquels on aimait à proclamer son accord. Sans doute, on a infusé dans les formules anciennes un esprit nouveau. La doctrine de la Trinité, par exemple, ne fut plus une explication ontologique de la notion de Dieu ; il ne s'agissait plus de faire l'analyse de la nature divine, et de montrer comment son essence se réalise en trois personnes égales. Il s'agissait, au contraire, suivant la même préoccupation dominante que nous retrouvons partout ailleurs, de rattacher plus fortement à Dieu l'accomplissement total du salut. Les réformateurs ont éprouvé le besoin de voir en Christ, en tant que Sauveur, la manifestation visible et l'incarnation même de Dieu ; il fallait, pour satisfaire leur conscience religieuse, que le Saint-Esprit, en tant qu'agent de salut, soit Dieu lui-même opérant la délivrance des âmes. C'est encore le besoin de certitude religieuse, et non plus la soif de compréhension systématique, qui a conduit les réformateurs à reprendre les doctrines traditionnelles sur la Trinité de Dieu et les deux natures de Christ. Mais quelle que soit la différence des chemins suivis, le résultat reste le même. Dans tout ce domaine si vaste, la réforme n'a pas été poussée jusqu'au bout, et le protestantisme s'est chargé dès l'origine du lourd fardeau de la tradition romaine dont il s'efforce avec peine de se dégager aujourd'hui.

Incomplète, l'œuvre que nous étudions le fut également en profondeur. L'idée même de la religion n'a pas été suffisamment réformée. Si la foi implicite et le mécanisme artificiel de la piété toute extérieure du catholicisme ont disparu, pour être remplacés par la notion infiniment plus profonde d'un rapport direct et personnel avec Dieu, par contre, il nous parait que cette idée a été rétrécie ; elle s'est concentrée,

ramassée, en quelque sorte, dans la notion plus étroite de la justification ; le salut n'est plus que la suppression de la culpabilité morale. Que Dieu l'accomplisse en considération de la foi du croyant, ou à la suite d'un éternel décret, la question importe peu ; c'est toujours un des éléments de la religion qui absorbe la notion de religion toute entière, au détriment d'autres faces laissées davantage dans l'ombre.

Incomplète dès son origine, et sur des points dont l'importance pour l'avenir était loin d'être secondaire, la réformation ne pouvait guère échapper aux influences multiples qui, de très bonne heure déjà, l'ont arrêtée dans son développement naturel et ont anéanti pour une bonne part les conquêtes qui auraient dû sortir de l'acte initial.

Tout imprégnés qu'ils fussent encore de l'esprit dans lequel s'était faite leur éducation première, les réformateurs compensaient cette insuffisance par une vie religieuse d'une grande profondeur. De là, ce singulier mélange chez eux de conceptions nouvelles, issues de leur expérience, et d'idées anciennes conservées sous l'influence du milieu ambiant. Mais quand, plus tard, l'élan de piété évangélique disparut, l'impulsion romaine subsista seule, ou tout au moins prit un empire grandissant, qui nous donne la clef des déficits considérables que nous allons énumérer brièvement, en nous efforçant d'en respecter l'enchaînement à la fois logique et historique.

Vous êtes sauvés par la foi ! proclament les réformateurs. Qu'est-ce que la foi ? leur demande la foule à laquelle on la prêche sous des formes bien divergentes. Il importe de préciser un point d'une importance si grave. Et pour répondre à ce besoin, les théologiens se mettent à l'œuvre ; on élabore des définitions, on crée des formules, on élève des théories, on construit un système, on emploie dans ce travail les méthodes de la vieille scolastique dont on a été nourri dans sa jeunesse, on n'en soupçonne d'ailleurs pas d'autre, et c'est ainsi qu'en face d'une doctrine déclarée fausse on dresse l'édifice d'une autre doctrine, proclamée vraie. La disparition graduelle de la vie précipite singulièrement cette évolution

fâcheuse, et bientôt le protestantisme n'est plus qu'un système opposé à un autre système. Et quand l'enthousiasme de la première heure sera éteint, quand on ne sentira plus passer le souffle religieux qui faisait circuler la vie, même dans ces formes intellectuelles étrangères à son esprit, quand la sève se sera retirée, il ne restera plus qu'une ramure desséchée de définitions et de doctrines, échafaudage dégarni, squelette décharné, dans lequel on croira vénérer encore l'Evangile ! C'est l'hiver glacé de l'intellectualisme, cristallisant prématurément l'éclosion printanière de la vie, c'est l'esprit de Rome qui prend sa revanche et ressaisit de toutes parts son empire. Désormais le protestantisme est mûr pour la scolastique du dix-septième siècle ; le désert religieux est prêt, au sein duquel il élèvera sa construction rigide, mais stérile.

La religion est devenue système ; le rapport avec Dieu est devenu l'acceptation par l'intelligence d'une théorie de ce rapport ; la foi qui sauve n'est plus que l'adhésion à une doctrine du salut. La conséquence en découle avec une logique aussi implacable dans les faits de l'histoire que dans les déductions de notre esprit. Puisque la doctrine sauve, il importe au plus haut degré d'être assuré de la vérité de la doctrine ; il faut donc, pour la garantir, une autorité indiscutable, prise en dehors et au-dessus de la conscience subjective, et soustraite aux hésitations du jugement individuel. Sur ce terrain, les catholiques triomphaient ; ils s'appuyaient solidement sur l'autorité de l'Eglise infaillible. Il fallait leur répondre avec des armes analogues. Où ira-t-on les chercher ? Les réformateurs avaient trouvé la vérité dans l'Ecriture sainte ; ils avaient senti en elle leur grande autorité religieuse et morale. Ils la concevaient sans doute dans le sens le plus large. Mais, sous l'influence de nécessités polémiques, ils s'étaient plus d'une fois laissé aller à raisonner en s'appuyant non sur l'esprit, mais sur la lettre biblique. Après eux (et c'est là l'indice d'un réel affaissement de la piété) ce procédé devint bientôt la seule forme de la discussion. La vérité et l'Ecriture furent identifiés ; le fameux : Il est écrit ! devint l'arme favorite du protestantisme ; on combat à coup de textes

puisés dans n'importe quel livre. Dès lors, on possède aussi une autorité extérieure, on est mûr pour la théopneustie, formulée dans toute sa rigueur par la scolastique et ressuscitée par Gaussen à l'époque du Réveil, mûr par conséquent pour la constitution de ce qu'on appellera au début du dix-neuvième siècle le principe formel de la réformation.

Possédant une vérité salutaire garantie par une autorité infaillible, il était impossible qu'on ne se sentît pas le devoir de l'imposer à tous, comme le catholicisme imposait la sienne de son côté. Si les âmes ne veulent pas être sauvées par la foi, il faut les y contraindre. Si des esprits sont assez mal faits pour s'y opposer, il faut les mettre hors d'état de nuire! Ici, c'est surtout le rigide Calvin qui, à tort ou à raison, est resté l'incarnation de cet autoritarisme si peu moderne. Le bûcher de Michel Servet y est bien pour quelque chose! Toutefois il ne faut pas oublier, comme le relève le monument de Champel, qu'en cela il a partagé l'erreur de son époque; il n'a jamais songé à la réformer à cet égard; il n'a jamais compris qu'ayant usé de liberté pour lui-même, il devait, par principe, permettre aux autres l'usage de la même liberté. Et il est frappant de constater que même dans ses actes d'intolérance les plus caractérisés, il a toujours rencontré et souvent obtenu d'avance l'approbation des Eglises et des théologiens. Même le doux Mélanchthon partageait un point de vue auquel personne alors n'eût eu l'idée de faire la moindre objection. S'il m'est permis d'exprimer ici le fond de ma pensée (vous me trouverez peut-être bien hardi), j'estime que M. le professeur Doumergue, dans le discours d'ailleurs si beau qu'il prononçait au pied du monument expiatoire élevé par ses soins et inauguré à Genève le 1er novembre 1903, s'est trompé lorsque représentant Calvin et Théodore de Bèze venant se promener autour de cette pierre, il les voit s'arrêter, ôter respectueusement leur bonnet de docteur, et dire avec satisfaction : Ils ont compris ce que nous leur avons enseigné! Il me paraît plus probable que Calvin, qui n'a pas plus enseigné que laissé pratiquer la liberté ou même la tolérance, serait profondément surpris à la vue d'un monument expia-

toire élevé pour racheter la mémoire d'un acte dont il n'a jamais eu l'idée de se repentir ; et il me semble le voir au contraire lever les bras au ciel, puis courir à la pierre fameuse, en effacer bien vite des inscriptions qui n'ont pas eu le bonheur de plaire à tout le monde, mais qui lui plairaient encore moins à lui-même, et graver à leur place, en lettres bien visibles, celle que proposait un homme de beaucoup d'esprit :

Calvin a brûlé Servet.
Il a bien fait !

Rien n'est plus faux que de répéter ces affirmations que l'on reproduit toujours sans se donner la peine de les contrôler, et d'après lesquelles la Réformation aurait conquis de haute lutte les idées modernes de la liberté de conscience et du libre examen. Les héros du mouvement les ont inconsciemment et partiellement pratiquées, oui, mais ils n'en ont pas permis à d'autres la pratique ; et ce ne fut que beaucoup plus tard que l'on ouvrit enfin les yeux sur les conséquences théoriques que renfermait en germe l'acte réformateur.

Et voilà comment il se fait que plus le protestantisme perdait de son ardeur religieuse, plus il retombait dans la vieille ornière du catholicisme; la piété disparaissant, l'esprit de Rome subsistait seul. Presque dès l'origine le même point de vue domine dans les deux camps ; c'est une vérité qui surgit en face d'une vérité ; c'est des deux parts une intolérance étroite et intransigeante. Ce sont les Centuries de Magdebourg et les Annales de Baronius, mettant leur érudition au service d'une thèse identique dans son esprit, quoique inverse dans son expression. C'est la réformation des masses par la force, sous la férule d'un étatisme ecclésiastique poussé jusqu'à la négation de toute liberté religieuse individuelle, et aboutissant au déplorable « Cujus regio ejus religio ». C'est la notion anti-protestante par excellence d'une hérésie, reparaissant avec autant de force que dans le catholicisme. C'est le bûcher de Servet mêlant la fumée de son bois vert à celle des bûchers de l'Inquisition romaine. C'est enfin la magnifique

éclosion de piété évangélique s'enlisant de plus en plus, et descendant au tombeau dans un superbe cercueil de formules divinisées et immuables, que l'on adore encore, mais dont on ne vit plus! C'est en un mot, par la constitution de l'orthodoxie protestante des dix-septième et dix-huitième siècles, la ruine de toutes les virtualités contenues dans l'œuvre des Réformateurs. Sur des bases plus larges et avec une conséquence logique plus rigoureuse,... l'œuvre était à recommencer!

* * *

Cette œuvre, messieurs, c'est la théologie moderne, dont nous allons aborder ensemble l'histoire, qui l'a reprise. Je ne la crois en effet ni aussi subversive ni aussi nouvelle qu'on ne le dit en général. C'est elle au contraire qui recueille aujourd'hui l'héritage direct des Réformateurs, et leur tend par delà des siècles d'orthodoxie une main fraternelle d'association. La thèse vous surprend peut-être... elle est pour moi une conviction que mes études fortifient d'année en année; permettez-moi d'en esquisser ici une rapide démonstration.

Je ne m'arrête pas aux péripéties historiques qui ont préparé l'éclosion de la théologie moderne. Laissons dans l'ombre, pour le moment, la réaction opérée par le rationalisme contre l'esprit scolastique régnant, et l'opposition que lui fit le supranaturalisme tout en restant comme lui d'ailleurs sur le terrain purement intellectualiste. Rappelons seulement, au milieu de la lutte entre ces partis extrêmes, au-dessus et comme en dehors de l'un et de l'autre, l'apparition du grand génie en qui chacun s'accorde à reconnaître le fondateur de la théologie moderne, l'âme si distinguée qui sut unir de la façon la plus féconde la valeur religieuse du piétisme, la puissance intellectuelle de la philosophie spéculative, et l'esprit scientifique de la haute culture moderne: vous avez nommé Frédéric Schleiermacher.

Je ne mentionne que pour mémoire les conditions exté-

rieures sous l'action et l'impulsion desquelles la nouvelle éclosion de vie dans le protestantisme a pris la direction et revêtu la forme que nous allons essayer de caractériser. Chacun sait qu'à la fin du dix-huitième siècle comme au début du seizième, le fossé se creusait entre un monde qui progresse et une religion qui restait stationnaire. Une crise analogue à celle d'où sortit la Réforme était inévitable. Elle a éclaté dans le monde protestant avec l'apparition du déisme en Angleterre et du rationalisme en Allemagne, elle s'est prolongée sous diverses formes au cours des luttes du dix-neuvième siècle, elle n'est pas encore terminée à l'heure actuelle. Mais déjà il apparait avec une clarté toujours plus évidente, que sous l'influence du milieu dans lequel elle s'est déroulée, et d'une atmosphère imprégnée non plus de l'esprit de Rome mais de l'esprit scientifique et philosophique contemporain, cette crise issue de conditions sensiblement analogues va provoquer l'éclosion des éléments encore sporadiques latents depuis des siècles dans le protestantisme. Nourris et vivifiés par le piétisme d'une sève religieuse nouvelle, ces germes chercheront à percer leur carapace romaine, et cette fois-ci tout viendra faciliter cette éclosion. La chute retentissante des vieilles institutions politiques et sociales, les résultats librement conquis des recherches scientifiques, les conceptions nouvelles de la philosophie critique ou évolutionniste, les aideront à briser l'intellectualisme autoritaire qui les enserrait encore comme une camisole de force. Et l'esprit moderne, pénétrant et fécondant enfin la pensée chrétienne, produira la constitution progressive de la théologie contemporaine. Cette dernière m'apparaît donc comme le libre épanouissement des richesses virtuellement contenues dans l'œuvre du seizième siècle. Elle est la suite logique, je dirai la fleur et le fruit des semailles partiellement inconscientes de Luther et de Calvin. Ici déjà nous pouvons appliquer à la théologie moderne le mot bien connu de l'Evangile: Elle est venue *non pour abolir mais pour accomplir.*

Le démontrer en détail serait une œuvre aussi utile qu'at-

tachante, mais je ne puis y songer ici. Le temps dont je dispose me permettra seulement d'indiquer ma pensée.

Cet épanouissement, dans la théologie moderne, des principes contenus en germe dans la Réformation, je le saisis tout d'abord au cœur même de l'œuvre accomplie dans chacune de ces deux grandes périodes créatrices. Suivant de près les traces de Luther et de Calvin, la théologie moderne a commencé elle aussi, avec Schleiermacher, par transformer la notion même de la religion. Elle a repris l'idée d'un rapport direct avec Dieu, qui sera toujours l'idée protestante par excellence, mais elle en dégage les richesses avec plus de rigueur et plus de profondeur. Si Schleiermacher s'est beaucoup rapproché de la notion calviniste en définissant la religion : le sentiment de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu, la théologie moderne a corrigé ce que cette formule avait de trop étroit encore ; et il nous parait qu'elle a remis en lumière avec bonheur la notion évangélique retrouvée au fond même de la notion protestante, lorsqu'elle fait de la religion une vie, vie de fidélité et d'amour puisant sa source, son principe, sa norme, son autorité, dans la vie même de Jésus-Christ. La religion n'est plus une doctrine, elle est une consécration du cœur ; la foi n'est plus un acte d'adhésion, mais une assimilation personnelle de la vie rédemptrice de Christ, le salut n'est plus seulement le pardon des péchés, il est l'éclosion et le développement graduel, dans la personnalité entière du fidèle, de la vie éternelle de Christ. Telle est la réforme capitale dont Schleiermacher a été le premier initiateur, et dans laquelle nous retrouvons, mais élargi et déployant ses vraies conséquences, le principe de l'union directe avec Dieu par la foi, qui fut celui de la Réforme, et en définitive celui de l'Evangile. La théologie moderne remonte donc ici, par Luther et par saint Paul, à celui qui restera toujours la source divine et l'inspiration suprême de sa pensée religieuse, Jésus-Christ.

De cette transformation si profonde dérivent la plupart des conquêtes dont nous sommes redevables à la théologie mo-

derne. Celle qui tout d'abord en sort logiquement et s'en est historiquement dégagée, c'est la distinction entre la théologie et la religion. L'orthodoxie protestante avait absorbé la religion dans la théologie; être chrétien, pour elle, c'était accepter la doctrine; par réaction beaucoup d'âmes pieuses chargent aujourd'hui la théologie de toutes les suspicions sinon de tous les crimes, et déclarent n'en vouloir à aucun prix. La vérité nous parait être entre ces deux extrêmes. La théologie moderne a eu raison de distinguer; elle s'est bien gardée de séparer et d'exclure. Elle a mis à la base de toute l'activité religieuse la piété, seule condition nécessaire du salut, et l'expérience chrétienne, seul contrôle de toutes les manifestations de cette piété. Mais elle proclame nécessaire, pour l'Eglise dans son ensemble, la formation d'une doctrine conçue comme la systématisation scientifique des données de l'expérience religieuse. Il est à remarquer d'ailleurs que cette élaboration se fait d'instinct. Elle est un besoin de tout chrétien qui pense, elle dérive de la constitution même de notre esprit. Sans être indispensable au salut de l'âme individuelle, à laquelle il suffit de croire, elle ne saurait manquer à la communauté qui doit fournir à ceux qui réfléchissent une justification théorique et une expression raisonnée de leur foi.

Nous insistons sur cette distinction, conséquence directe de la définition nouvelle de la religion elle-même, car, à son tour, elle devient le point de départ, soit pour la théologie, soit pour la religion, de toute une série de transformations de premier ordre, dont nous ne pouvons que mentionner brièvement les plus considérables.

En *théologie* d'abord, elle a permis un renversement de méthode dont les conséquences me paraissent incalculables. Le christianisme moderne a rompu avec la méthode d'autorité pratiquée dans toute sa rigueur par l'Eglise catholique et par l'orthodoxie protestante. Elle en a déplacé le centre de gravité. Elle a fait passer l'autorité de l'extérieur à l'intérieur, du domaine intellectuel sur le terrain moral. La théologie n'étant pas la religion, et la religion seule étant salu-

taire, la théologie ne s'impose plus, sa formation rentre dans la catégorie des attributions individuelles, elle se constitue en toute liberté dans l'âme de chaque fidèle et dans la conscience collective de chaque groupement religieux. L'autorité ne régit plus dès lors que le domaine d'ailleurs universel de la vie, elle ne s'impose plus qu'à la conscience morale, elle ne dérive plus que de l'obligation impérieuse qui découle pour nous de la supériorité divine de Jésus-Christ, et du sentiment immédiat du devoir ou de la volonté de Dieu. L'autorité s'exerce sur le cœur ; c'est par là qu'elle gouverne en définitive toutes les activités possibles de l'esprit. Dès lors, la théologie a conquis son bien le plus précieux, la liberté ; elle se crée en toute indépendance. Ainsi avaient agi nos grands réformateurs. Ils ont usé de liberté : nous posons en principe, pour nous comme pour tous, cette même liberté. Tel est l'un des grands problèmes dont l'étude fut ardente dans nos pays de langue française. Qu'il me suffise de rappeler, pour fixer dans le cadre des faits concrets nos affirmations toutes théoriques, des noms qui sont en même temps des dates et des étapes, Edmond Scherer et la *Revue de Strasbourg*, en particulier l'article paru en 1850 sous le titre : *De l'autorité en matière de foi*, P.-F. Jalaguier, dans son *Introduction à la dogmatique*, Léopold Monod, en face des professeurs Doumergue et Henri Bois, enfin, Auguste Sabatier, dont l'ouvrage posthume résume le débat et en tire la conclusion avec une admirable et lumineuse clarté.

Cette distinction dont nous parlions tout à l'heure a ouvert à la théologie une autre route jusqu'alors fermée. Libre de toute entrave, affranchie de toute servitude, elle a pu s'élever au rang d'une science et se reconstituer sur des bases nouvelles en appliquant à son domaine la méthode expérimentale. Ici encore la théologie moderne ne fait que dégager de sa gangue le pur métal caché dans l'acte réformateur. C'est sur la base de leur expérience que Luther et Calvin ont renouvelé l'Eglise au mépris de l'autorité romaine. Et s'ils ont replacé sur l'esprit de leurs adhérents le joug qu'ils avaient arraché de leurs propres épaules, c'est par une inconsé-

quence grave, que la théologie moderne a pleinement corrigée. Une fois de plus elle n'abolit point, elle accomplit.

Secouant tout à priori, forte de sa méthode scientifique, une escouade de chercheurs indépendants fouille les Livres saints. On crie au scandale et au sacrilège ; puis on finit par reconnaître que, si la critique a eu ses enfants terribles, elle n'en a pas moins fait une œuvre bénie, en dégageant l'Ecriture de ses appuis les plus dangereux, l'inspiration verbale en particulier. Elle a fait de la Bible la source et la norme de notre foi, non dans la lettre de ses pages, mais dans le message qu'elles nous apportent et dans l'esprit divin dont elles sont toutes palpitantes. Elle nous a enlevé la Bible infaillible des théopneustes, mais elle nous a rendu la Bible vivante des réformateurs. Elle n'a fait que reproduire la liberté dont usait Luther lui-même à l'égard du texte sacré, elle n'a pas dépassé en sévérité certaines affirmations des préfaces de sa version célèbre.

Cette rénovation a coûté à la théologie française le talent d'un Edmond Scherer, brisant avec l'Oratoire après avoir rompu avec la théorie de Gaussen. Elle n'en est pas moins dans la vraie ligne des réformateurs, dont elle reprend la pratique pour l'élever à la hauteur d'un principe, en l'accomplissant, mais sans l'abolir. Et c'est ainsi que la théologie moderne a rendu possible une science déjà entrevue par Gabler au dix-huitième siècle, la théologie biblique, à laquelle les travaux éminents de Baur, de Reuss et de Holtzmann ont fourni des contributions si remarquables. C'est ainsi qu'elle a suscité pour l'Ancien Testament des études dont le retentissement a été immense, et dans lesquelles ont brillé De Wette et Ewald, Delitzsch et Dillmann, Reuss et Kuenen, Wellhausen, Kautzsch et tant d'autres encore.

Dans le même esprit, armés de la même méthode, d'autres théologiens se sont consacrés à reprendre par la base l'étude des documents historiques. Renonçant à la manière trop peu impartiale de l'annaliste ou des centuriateurs, toute une pléiade d'historiens scientifiques ont fouillé le passé, rectifié bien des préjugés séculaires, et fait surgir de l'ombre ou de

la nuit la physionomie exacte des époques et des systèmes. C'est ainsi qu'ils ont non seulement renouvelé l'histoire ecclésiastique, mais rendu possible et constitué, à travers une série d'efforts, une discipline relativement nouvelle, l'histoire des dogmes. Les études préparatoires des rationalistes, les essais de Münscher, les travaux féconds de Baur et de Harnack, pour ne citer que ceux qui ont fait époque, sont un témoignage de l'intensité et du sérieux de ces recherches.

C'est enfin à l'emploi de la même méthode que nous devons, au sujet de l'idée de Dieu et surtout de la nature de Christ, des notions plus rationnelles et d'une valeur morale plus immédiate. C'est la conclusion d'une série d'études sur la vie de Jésus, parmi lesquelles celle de Strauss, en 1835, et celle de Renan, en 1863, furent accueillies par des clameurs d'indignation et des protestations passionnées. Les recherches qu'elles ont provoquées ont mis en lumière les problèmes capitaux si vivement discutés aujourd'hui, et provoqué les grandes controverses christologiques dont la série est loin d'être terminée, et dont nous avons vu se dérouler chez nous quelques épisodes du plus haut intérêt. C'est ici que la théologie moderne produit surtout une impression révolutionnaire, car elle pousse ses investigations sur un terrain que les réformateurs n'avaient point encore abordé ; elle ose porter la main pour la première fois sur une arche sainte à laquelle nul n'avait touché jusqu'à nos jours. Toutefois, nous estimons que là encore elle reste fidèle à l'esprit de nos origines ; elle ne fait que changer d'une manière plus radicale des doctrines dont les réformateurs avaient déjà transformé la signification religieuse. Elle complète en étendue une œuvre qu'elle a déjà complétée en profondeur. Elle vous semble abolir ; regardez-y de près, et vous verrez qu'au fond elle accomplit.

C'est dans les directions que nous venons d'indiquer, auxquelles il faudrait ajouter, pour être complet, les investigations récentes de la psychologie religieuse, qu'a porté tout l'effort de la théologie moderne au siècle dernier. Par un immense labeur dégagé de toutes préoccupations dogmati-

ques, elle a pu accumuler les riches matériaux qu'elle possède aujourd'hui. Avec une patience et une exactitude dans lesquelles le génie germanique a surpassé tous les autres, elle a taillé et poli les pierres du futur édifice ; sans se lasser elle les reprend encore et les taille à nouveau, et ce labeur préliminaire est loin d'être achevé. Mais il paraît suffisamment avancé déjà pour qu'on puisse tenter avec un succès croissant des constructions systématiques toujours moins fragmentaires. La période analytique semble devoir bientôt faire place à une phase synthétique, qui s'efforcera de tirer des données de l'expérience une conclusion dogmatique, une formule finale, que nous ne possédons point encore. Malgré les grandes entreprises dogmatiques de Schleiermacher, puis de l'école spéculative hégelienne, et les essais de la Conciliation, en particulier avec Richard Rothe et Albert Ritschl, la théologie moderne n'a pas atteint sa conclusion théorique. Elle ne s'en tourmente pas, du reste. Elle a remis en lumière ce qui seul est essentiel, la vie ; l'interprétation raisonnée de la vie peut attendre.

Il y a là une situation normale et naturelle. La théologie moderne est progressive, par principe. Elle est moins la vérité que la recherche de la vérité. La vérité pour elle est en voie de formation. Elle se dégagera toujours mieux à mesure que la théologie exégétique, historique et psychologique amassera des expériences qui s'organiseront d'elles-mêmes quand le moment sera venu. La formule dogmatique n'est jamais qu'une solution provisoire. Elle ne saurait être qu'une tentative, individuelle ou collective, d'exprimer scientifiquement les données de l'expérience religieuse. Les théologiens modernes ne sont pas tous d'accord ; sur plus d'une question, ils n'apportent rien de précis ; ils ont déjà modifié plus d'une fois leurs affirmations ; il ne saurait en être autrement. On n'a pas le droit de s'en autoriser pour nier le caractère scientifique de la théologie moderne. Même la chimie et la physique, qui accumulent les expériences pour édifier ce que j'appellerai leur dogmatique, c'est-à-dire leur système de lois, n'oseraient plus prétendre aujourd'hui à la

possession de la vérité. Ces lois soi-disant immuables, éternelles, dont on faisait des dogmes aussi absolus que ceux de l'orthodoxie la plus rigide, ces lois sont toujours sujettes à révision. L'esprit humain exige des lois en science comme il exige des formules en religion, mais dans les deux cas il n'a point encore atteint l'absolu. Les résultats historiques et critiques proclamés par la théologie moderne ont bouleversé des notions traditionnelles séculaires, exactement comme la découverte de la radio-activité de la matière a révolutionné des conceptions que la chimie croyait acquises il y a peu de temps encore. Je dirai même, sous peine de paraître cultiver le paradoxe, que le caractère scientifique de la théologie moderne se révèle avec éclat dans cet effort constant et toujours renouvelé pour systématiser ses expériences. A ce point de vue, elle n'est ni supérieure ni inférieure aux sciences de la nature. Elle rentre sur pied d'égalité, sans orgueil, mais sans honte, dans le mouvement scientifique contemporain. Elle devient un des dicastères de la recherche de la vérité éternelle. Si nous essayons de résumer en une formule concise notre pensée à cet égard, nous dirons que la théologie moderne est une méthode. Elle ne veut pas être autre chose. Elle ne prétend pas être un résultat. Les solutions entrevues aujourd'hui, demain les rejettera peut-être. Ayant surgi sous l'influence des préoccupations et des besoins de leur temps, marquées au sceau de l'époque qui, par elles, se rendait compte de sa foi, elles seront périmées quand ces conditions générales auront changé. Mais nous croyons que la méthode est acquise, et c'est là pour nous le fait capital, la conquête fondamentale de la théologie moderne. Déjà la réformation avait usé de cette méthode ; elle n'en avait pas eu suffisamment conscience pour en faire *sa* méthode. Il appartenait à la théologie moderne de la remettre en honneur. Ce n'est que par l'usage prolongé de cette méthode que nous pourrons nous élever plus près de l'éternelle vérité. Et s'il nous est permis d'élargir encore cette pensée, nous dirons que la réformation elle-même doit être considérée non comme un moment historique ou un résultat définitif, mais comme une

méthode toujours en action, l'activité vitale par excellence du protestantisme, la réforme constante de ses conceptions théoriques, se greffant chaque jour sur l'évolution de notre race, et devenant un des facteurs les plus féconds de la marche royale de l'humanité.

* * *

Essayons en terminant de tirer de tout ce travail théorique auquel s'est consacré le dix-neuvième siècle les conséquences pratiques qui me paraissent en découler.

Après la théologie, c'est la *religion*, c'est-à-dire la piété qui a été et surtout qui sera rendue féconde par cette nouvelle orientation des esprits. En effet, le travail colossal dont nous venons de parler est resté jusqu'ici d'un ésotérisme trop exclusif. Accompli dans le cabinet des docteurs, il ne parvient que lentement à pénétrer le corps pastoral des Eglises protestantes ; il est encore ignoré de l'immense majorité des troupeaux. Cette seconde réformation, qu'Edmond Schérer, Alexandre Vinet et Paul Chapuis déclarent nécessaire, n'est point encore faite. Et en attendant que nous osions l'accomplir, la foule des âmes pieuses, avide de certitude comme au seizième siècle, se rend compte du fossé qui la sépare de ses conducteurs spirituels. Elle sent sur le terrain de ses vieilles croyances une vague impression d'insécurité. Elle surprend chez ceux qui la dirigent les indices troublants de conceptions nouvelles qu'on ne lui expose point. Elle souffre d'un malaise dont nos adversaires profitent largement. Il est temps d'ouvrir à tous les portes de nos cabinets d'étude. L'effort du dix-neuvième siècle a porté sur la théologie. Il faut que le vingtième, tout en le poursuivant, le double d'un vigoureux effort dans le domaine de la piété populaire. Une vraie réformation, conséquente et radicale, s'est effectuée dans la théologie moderne ; ce fut l'œuvre d'hier ; cette même réformation doit s'accomplir dans l'Eglise, avec autant de franchise et d'ardeur qu'au beau temps de nos origines protestantes ; telle est la tâche d'aujourd'hui.

Il faut proclamer à tous que la religion, c'est la vie d'obéis-

sance et d'amour pleinement réalisée par le Sauveur ; qu'elle consiste dans le seul esclavage qui soit moral, celui qui nous lie d'une manière absolue au devoir, à la conscience et à la pratique de l'amour chrétien. Il faut que chacun sache que sur ce terrain-là, l'autorité intérieure et morale de la vie de Christ est absolue ; elle n'y souffre aucune atteinte quelconque ; celui qui ne veut ni l'admettre ni s'y soumettre s'exclut lui-même de la religion chrétienne. Lui seul est *hérétique*, s'il est encore possible de parler d'hérésie dans une église protestante. Mais, ce point bien acquis, il faut proclamer également que l'esprit reste libre en face de toutes les conceptions théoriques des Eglises et des théologiens ; il n'admet plus de dogme imposé du dehors, plus d'autorité en matière de doctrine, plus de vérités qui soient obligatoires ; il a le droit et le devoir de se forger à soi-même, s'il le peut, sur la base de ses expériences religieuses, sa propre vérité. Et, au fond, ce n'est pas si difficile qu'on veut bien le dire. Cela dépend surtout d'une condition morale. Celui qui veut faire la volonté de Dieu, dit Jésus, celui-là connaîtra ! Le mot est singulièrement éclairant. La consécration du cœur est dans le domaine religieux la lumière la plus éclatante de l'esprit. Et même si l'esprit devait rester obscur, la pratique sincère et loyale de la volonté divine, telle que la conscience et l'Evangile la révèlent au plus ignorant, lui suffit pleinement pour être sauvé.

Il faut amener par la prédication d'une religion ainsi comprise, la réconciliation du monde moderne et de la foi chrétienne. Dès l'instant où la religion n'est plus une série de vérités immuables ou de textes infaillibles, portant sur tous les domaines, même en dehors du terrain religieux, tous les conflits entre elle et la science perdent leur raison d'être. Ce sont deux compartiments de la vie qui, à certains égards, n'ont aucun point commun. Ils peuvent coexister dans le même individu ; la science est le travail de l'intelligence consacré à la recherche et à l'explication de ce qui existe, la religion est l'effort de la volonté pour obéir et pour aimer, ce sont deux directions distinctes de notre activité spirituelle,

également indispensables, également fondamentales, également partie intégrante de l'essence de l'être humain, mais entre lesquelles la possibilité théorique d'une lutte s'évanouit. Mieux que cela. Aucune cloison étanche ne les sépare ; il doit même y avoir pénétration réciproque ; la ligne de démarcation s'efface à mesure qu'on y réfléchit. La religion devient matière d'une science, la science fait toujours mieux pressentir la cause libre et suprême à laquelle conduit directement la religion. La science donne à la religion sa méthode d'investigation, son esprit d'exactitude, sa soumission impartiale à l'autorité du fait bien constaté ; la religion donne à la science sa généralisation grandiose, en rattachant à Dieu tous les fils du réel dont cette dernière analyse les extrémités visibles ; elle inspire ses recherches de droiture, de sincérité et d'adoration. Il ne saurait plus être question désormais de choisir entre la science et la foi, la culture et la piété, le laboratoire et l'oratoire ; ces ennemis d'hier se concilient, se rejoignent, se fondent aujourd'hui dans une grande unité, sur les ruines de leur double dogmatisme si intolérant jadis de part et d'autre. C'est ainsi que l'effort des réformateurs pour dégager de l'Evangile la religion de l'humanité contemporaine, avorté au dix-septième siècle et repris avec ardeur au dix-neuvième, aboutira de nos jours à sa pleine réalisation, démontrant une fois encore, de la façon la plus éclatante, que la théologie moderne est venue non pas pour abolir, mais pour accomplir.

Et ce résultat, j'en ai la conviction, est définitif. La religion ne se figera plus. L'évolution du monde et celle de la foi seront désormais parallèles sinon identiques. Le progrès religieux de l'humanité chrétienne ne procédera plus comme jusqu'à ce jour par brusques soubresauts. On finira par sortir de cette série de cristallisations successives qui forme la trame de son histoire. On ne verra plus la religion, devancée et abandonnée par la civilisation en marche, la rejoindre de temps à autre par un bond révolutionnaire, puis divinisant les résultats acquis, retomber dans l'immobilisme, en attendant qu'un nouvel abîme se soit creusé, et soit devenu assez

dangereux pour nécessiter un nouveau bouleversement. On ne verra plus chacun de ces violents efforts laisser derrière lui, vrais fossiles des temps disparus, une partie de la chrétienté irrémédiablement pétrifiée. Non! Mais sur la base d'une vie religieuse toujours identique à elle-même, la foi laissera librement évoluer ses formes extérieures, son enveloppe visible, ses manifestations intellectuelles, liturgiques ou ecclésiastiques. Elle permettra à ces organes de s'adapter au milieu, selon la loi de tout être vivant. En principe elle admettra dans ce domaine des modifications lui permettant de répondre aux besoins d'un monde qui évolue. Dogmatiques, liturgies, constitutions d'églises, ne sont que des formes qui n'ont rien d'absolu. Leur modification progressive ne mettra nullement en péril la religion elle-même. Au contraire, par cette production constante de formes appropriées au milieu où elle se déploie, elle montrera qu'elle est vivante. Alors sera réalisée la vraie définition de la religion; alors elle sera dans toute la force du terme une vie. Alors la transformation tentée par les réformateurs atteindra son plein épanouissement, et la théologie moderne, achevant l'œuvre du seizième siècle, aura préparé l'éclosion de ce que Sabatier définit si bien la religion de l'Esprit.

Et s'il m'est permis en terminant de soulever un coin du voile qui nous cache l'avenir, il me semble que cette double réformation de la théologie et de la piété, aura dans le domaine ecclésiastique des conséquences que nous ne pouvons encore qu'entrevoir. Leur réalisation sera la tâche de demain. Il nous est impossible d'en tracer aujourd'hui le programme. Mais par la foi j'en salue d'avance le dernier terme: la reconstitution de l'Eglise universelle, sur la base large de la vie, quelles que soient les formes sous lesquelles elle se manifeste. Je salue d'avance l'union de toutes les volontés qui sous l'inspiration de Christ voudront faire triompher partout la volonté de Dieu, et consacrer à l'avancement de son règne un effort enrichi par la diversité des idées et des moyens. Il me semble voir dans l'avenir toutes les convictions sincères réunies en un seul faisceau, toutes les énergies

religieuses concentrées sur le même but. Est-ce là du modernisme à outrance, du panchristianisme ou de l'impérialisme chrétien? Je l'ignore; mais j'ai la conviction que c'est tout simplement le Royaume de Dieu! C'est le couronnement grandiose auquel tend après l'Evangile l'effort encore naissant de la théologie moderne. Serait-ce jouer au prophète que de le voir déjà réalisé devant les yeux d'une imagination enthousiaste? Un tel rôle en tout cas n'aurait rien de ridicule. Pour agir avec l'ardeur que doit inspirer une grande cause, il faut placer son ambition bien haut, et bien loin. Il faut avoir au cœur un rêve qui vous entraîne, et il faut y croire de toutes les puissances de son âme. Ainsi faisait Jésus-Christ. Et l'histoire a donné à sa foi sublime une confirmation trop éclatante, pour qu'à cet égard encore, nous ne nous sentions pas autorisés à marcher avec un frémissement d'émotion sur ses traces divines et bénies.

* * *

Je m'arrête, messieurs, et de ces hauteurs du rêve, je redescends à la modeste, bien modeste réalité. Entrevu d'une façon si vive, ce résultat final serait par trop écrasant, si nous ne sentions point pour y marcher le secours de l'Esprit d'en haut. Nous n'aurons pas la naïveté de prétendre y atteindre nous-mêmes. Notre plus belle joie serait de contribuer à orienter votre effort dans cette direction que je crois salutaire au milieu de la crise que nous traversons aujourd'hui. Je ne viendrai pas ici faire étalage d'une érudition que je ne possède point. Notre devise ne sera pas : pour la théologie, mais par la théologie pour l'Eglise et par l'Eglise pour le règne de Dieu! C'est dire que je m'efforcerai au cours de cet hiver de rester fidèle à l'esprit de celui que vous avez aimé, et apprécié, M. le professeur Chapuis. Il me sera permis d'ajouter qu'ici encore, j'aurai l'inestimable privilège de travailler sous la direction de notre cher et illustre maître, M. le professeur Dandiran, vis-à-vis duquel je contracte toujours davantage une dette de reconnaissance dont je suis heureux de lui rendre en ce jour un témoignage public. Je

les suivrai l'un et l'autre avec d'autant plus de joie, que dans le souvenir du premier comme dans la sympathie du second je sais d'avance que je trouverai non seulement les lumières de l'esprit scientifique, les trésors de l'érudition et les richesses de la pensée, mais surtout l'inspiration suprême à laquelle nous voulons tous rester fidèles, celle du Maître de nos maîtres, Jésus-Christ. J'ai dit.

DU GNOSTICISME D'APRÈS M. EUGÈNE DE FAYE[1]

PAR

CH. BROGNARD

Malgré le nombre et l'importance des travaux consacrés jusqu'à présent au gnosticisme, la lumière est loin d'être complète sur le puissant mouvement d'idées qui mit en péril l'existence de l'Eglise au deuxième et au troisième siècle. Non seulement les origines en demeurent très obscures, mais sa nature offre encore bien des énigmes. Aucun savant n'a réussi à imposer ses vues ni à formuler une définition tout à fait satisfaisante de ce phénomène complexe. Tandis que les uns, avec F.-C. Baur, y voient une philosophie spéculative qui cherche dans l'Evangile un principe d'explication cosmique plutôt qu'un principe de salut, quelque chose d'assez comparable au moderne hégélianisme, les autres le regardent, à l'exemple de Renan, comme le produit d'une aberration du sentiment religieux allant à l'extravagance, dégénérescence morbide où l'imagination débridée se donne libre carrière. D'autres encore le tiennent pour le premier essai d'adapter à la foi chrétienne les formes et les idées de la culture grecque. Cette opinion, émise par Overbeck, est surtout représentée par A. Harnack.

Non moins incertaine est la façon de concevoir le développement du gnosticisme. Ce n'est pas que les informations

[1] Eug. de Faye : *Introduction à l'étude du gnostiscisme au second et au troisième siècle.* — Paris, Leroux, 1903. — Le même : *Clément d'Alexandrie.* Paris, Leroux. 1898.

fassent absolument défaut, mais on ne s'accorde nullement dès qu'il s'agit de les mettre en œuvre. Un récent historien des dogmes doute même que l'on puisse décrire l'évolution de la gnose ; il serait, d'après lui, tout aussi impossible d'en retracer l'histoire que la géographie[1].

Si l'on veut faire un peu de clarté dans ce sujet si essentiel à connaître pour l'intelligence des débuts de la doctrine et de l'organisation ecclésiastiques, il faut commencer par le contrôle méthodique et l'appréciation rigoureuse des sources.

Nul n'aurait aujourd'hui l'idée d'écrire une Vie de Jésus sans être au clair sur la rédaction des évangiles, leurs rapports mutuels et leurs dates respectives ; ou de raconter les destinées du peuple d'Israël avant d'avoir au préalable classé les livres de l'Ancien Testament et examiné les problèmes relatifs à leur composition. Or il importe de recourir également ici à la méthode d'analyse et de critique littéraire qui seule peut fournir une base solide à la construction historique.

Le mérite de M. Eug. de Faye est d'orienter les recherches dans ce sens par son *Introduction à l'étude du gnosticisme*. Pour débrouiller la confusion qui règne encore en ce domaine M. de Faye pose la question de méthode. « Dégager, écrit-il, de l'étude critique des sources du gnosticisme et des discussions auxquelles elles ont prêté, la méthode qu'il convient d'appliquer à ce sujet, voilà le but précis que nous nous sommes proposé. » (p. VII.) On ne saurait procéder d'une manière plus rationnelle et avec plus de chances de succès. La tentative du savant professeur de l'école des Hautes-Etudes est l'aboutissant de discussions soutenues en Allemagne depuis une quarantaine d'années par Lipsius, Harnack, Hilgenfeld, pour ne nommer que les plus connus. Nous n'exposerons pas après lui les opinions successivement débattues touchant les sources de l'histoire gnostique. Mais les résultats qu'il en tire méritent de retenir l'attention.

[1] Voir Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 3me éd., p. 71.

* * *

Il y a d'abord un triple problème littéraire à résoudre, concernant les écrits des premiers hérésiologues, les notices contenues dans les *Philosophoumena* généralement attribués au diacre Hippolyte et enfin des documents gnostiques de langue copte, la *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce.

Outre le catalogue d'Irénée, nous possédons trois hérésiologies, qui paraissent toutes trois dépendre du traité perdu d'Hippolyte mentionné par Eusèbe, traité rédigé probablement à Rome dans les dernières années du second siècle. Selon l'ingénieuse conjecture de M. de Faye, ce traité, source commune de Pseudo-Tertullien, de Philaster de Brescia et d'Epiphane, reproduisait l'enseignement primitif d'Irénée sur le gnosticisme. — Environ trente ans après sa rédaction, Hippolyte, en possession de nouveaux renseignements qui lui font mieux connaître les systèmes hérétiques, publie les *Philosophoumena*. Les divers écrits que revèle cet ouvrage contiennent des ressemblances suspectes au premier abord; quelques critiques en ont conclu qu'ils émanaient d'un seul auteur, d'un faussaire qui aurait surpris la bonne foi d'Hippolyte. Mais il faut se garder de méconnaître les différences et d'en atténuer la portée au point de refuser à ces notices toute valeur sérieuse. La supposition la plus plausible, c'est qu'elles représentent les diverses branches d'un même système, la doctrine, reproduite avec des variantes, d'un maître qui ne serait autre qu'un adhérent de l'ophitisme, mais d'un ophitisme déjà avancé et ne remontant pas au delà du troisième siècle. — Quant aux documents de langue copte, ils ont pour auteurs des gnostiques à tendance ascétique qui appartiennent à des sectes assez mal connues, et ils s'échelonnent le long d'une période d'environ un demi-siècle, de 200 à 260.

Voilà les sources d'information classées chronologiquement. Quel crédit convient-il de leur accorder? Pour ce qui

est des hérésiologues, la plupart des historiens n'ont enregistré leurs dires qu'avec trop de docilité. Ils ont oublié qu'une certaine dose de méfiance à l'égard de la tradition est toujours de mise. Plus d'une bonne raison nous avertit ici de nous tenir en garde. « La partialité dont les écrivains ecclésiastiques font preuve à l'égard du gnosticisme suffirait à elle seule à rendre suspect leur témoignage. » (p. 73.) Les controversistes se sont montrés de tout temps plus préoccupés de fermer la bouche à leurs adversaires que de leur rendre justice, et les violences ou les injures dont Tertullien ou Epiphane émaillent leurs réfutations ne sont pas de nature à rehausser leur autorité. — M. de Faye remarque au surplus que la plus ancienne tradition n'est guère antérieure à 170. Or les grands systèmes gnostiques florissaient dans la première moitié du deuxième siècle, et les écrivains ecclésiastiques ne les ont aperçus qu'à travers les formes dérivées qu'ils avaient sous les yeux. Ils ont considéré le mouvement comme un ensemble, ils n'ont pas distingué entre fondateurs et épigones et il leur arrive d'attribuer à tel chef de secte des principes qui ne sont imputables qu'à ses successeurs. — Autre raison encore d'en user avec prudence : la tradition est incomplète, elle accuse des lacunes graves. D'où la nécessité de la soumettre, pour approcher de la vérité, à un triage.

Où prendre le critère indispensable pour cela? Dans les fragments gnostiques parvenus jusqu'à nous. Ils seraient insuffisants à eux seuls pour nous renseigner ; mais ils nous donneront l'intuition de l'esprit du gnosticisme et nous serviront de moyens de contrôle. « Interroger d'abord les fragments d'écrits gnostiques qui existent, pour en extraire l'image de l'homme qui en est l'auteur ou pour en déduire une idée générale de son système, faire ensuite, à la lumière ainsi obtenue, la critique de la tradition relative à cet hérétique, à sa doctrine et à son école, n'est-ce pas là la règle qu'il convient d'appliquer? » (p. 79.)

Rien de plus instructif que l'application, à titre d'exemple, à la principale école gnostique, celle de Valentin. Clément

d'Alexandrie nous a conservé des fragments de lettres et d'homélies de Valentin. Celui-ci y apparaît comme un idéaliste de la famille des Platon et des Philon, mais aussi tout pénétré de l'esprit chrétien. Il parle de la souillure de l'âme et de la sanctification en termes qui ne seraient pas venus sous la plume d'un pur philosophe; il accorde à Jésus la place centrale dans son système. Et ce chrétien est un orateur éloquent, d'ardente imagination. Or la plus ancienne tradition ne nous laisserait deviner ni le platonicien ni le chrétien; elle ne nous apprend presque rien sur l'homme. En revanche les détails de son système s'éclairent d'une vive lumière lorsqu'on les considère à travers les fragments. — Même observation à propos des disciples de Valentin, Ptolémée et Héracléon: Ptolémée, esprit lucide, sobre, réfléchi, dominé par la logique, théologien exercé, possédant une grande connaissance des Ecritures (témoin l'épître à Flora, dans Epiphane); Héracléon, l'exégète de l'école, applique en grand l'allégorie au Nouveau Testament, établit la doctrine sur un fondement scripturaire et nous confirme dans l'idée que la théologie de Valentin était relativement simple. Ainsi Valentin, semeur d'idées nouvelles, Ptolémée, dogmaticien, Héracléon, exégète, sont tous trois des théologiens de race.

Les Extraits de Théodote recueillis par Clément d'Alexandrie, achèvent de nous révéler le valentinianisme en nous montrant un autre côté de l'enseignement du maître, le côté mystique et pratique. On y trouve le germe d'une théorie de la Rédemption; mais ce qui en préoccupe spécialement les auteurs, ce sont les moyens de salut. Nous voyons poindre ici l'idée sacramentelle qui devait avoir dans la suite une si belle fortune; nous touchons au point de jonction du gnosticisme et des religions payennes caractérisées par le besoin d'expiation et de rédemption.

Grâce au classement et au contrôle des sources, on peut donc esquisser avec beaucoup de vraisemblance l'évolution du valentinianisme.

Il est possible également, d'après les Philosophoumena et

les documents de langue copte, de discerner ce que M. de Faye propose de nommer le *néo-gnosticisme*. Le néo-gnosticisme donne naissance à une quantité de petites sectes, très actives, très prospères, qui se propagent partout. Il existait entre elles des différences doctrinales, elles manifestaient des tendances morales opposées, ascétisme ou relâchement; mais elles avaient aussi des traits communs : l'éclectisme, la facilité d'assimilation, l'affaiblissement de la pensée philosophique accompagné d'un syncrétisme sans frein, et principalement l'importance attachée au rite, conformément à ce qui se passait dans les cultes payens alors en vogue.

La distance est considérable de ces formes secondaires de l'hérésie à celles qu'elle avait revêtues dans les grands systèmes : preuve qu'on ne doit pas envisager le gnosticisme comme un tout homogène et qu'il convient de distinguer plusieurs stades de son développement. Les lignes principales de son histoire se dessinent d'une manière assez nette. Au siècle apostolique, c'est la fermentation initiale, suivie dans la première moitié du second siècle par l'élaboration des doctrines. Vient ensuite la période des successeurs immédiats des fondateurs, qu'on pourrait appeler, en la joignant à la précédente, la période classique. Puis, vers la fin du siècle, se prépare une transformation radicale qui aboutit à la phase où le gnosticisme devient une religion semblable aux religions superstitieuses et mystagogiques du temps.

Il est sans doute superflu de relever les avantages de la méthode préconisée et appliquée par M. de Faye avec une science sûre et une incontestable sagacité. Peut-être les juges compétents feront-ils quelques réserves, soit à propos de certaines de ses conclusions critiques, soit en ce qui touche certaines parties de son esquisse historique. M. de Faye reproche quelque part à M. Kunze de se montrer sceptique à l'excès; on est tenté parfois de soupçonner qu'il ne l'est pas assez pour son propre compte. Il se peut que tels aspects de l'hérésie qu'il tient pour successifs aient existé simultanément et que les périodes qu'il distingue n'aient pas été en

réalité aussi tranchées qu'elles ne le lui paraissent. Quoi qu'il en soit, on ne corrigera les vues exposées dans l'*Introduction*, si tant est qu'il y ait quelque chose à rectifier, qu'en suivant la voie tracée par l'auteur. On se sent avec lui en compagnie d'un guide perspicace, admirablement au fait du terrain qu'il nous invite à explorer. Il a projeté maints rayons de lumière au milieu du chaos où la plupart n'apercevaient guère que les figures imprécises et fantastiques des éons. Par la critique et l'emploi judicieux des sources, il a montré qu'on en pouvait faire surgir une image historique vraisemblable et consistante. Ce n'était pas une tâche aisée.

* * *

Ce qui rend l'hérésie gnostique si difficile à définir, c'est la variété de ses systèmes et la multiplicité des tendances dont ils sont l'expression. En réalité, nous avons affaire moins à une hérésie au sens ordinaire du mot qu'à une disposition générale de la pensée et du sentiment. Et on se tromperait en pensant qu'elle ne se rencontrait qu'en dehors de la grande Eglise; dans l'Eglise même, elle dominait nombre d'esprits, les plus ouverts et les plus cultivés. Il y eut une gnose ecclésiastique, qu'il serait exagéré assurément d'assimiler de tous points à l'autre ; mais elles offraient plus d'une analogie. La polémique passionnée des Pères témoigne qu'ils avaient la conscience vive de ce qui les séparait de l'hérésie. Que faisaient cependant les docteurs orientaux, depuis les Apologètes, lorsqu'ils s'essayaient à construire l'édifice de la dogmatique officielle? Ils poursuivaient une entreprise pareille à celle d'où étaient sortis les systèmes des hérésiarques qu'ils combattaient. Que faisait l'Eglise, lorsqu'elle introduisait dans le culte les rites et la magie sacramentelle? Elle sanctionnait pour une grande part les innovations des sectes gnostiques et recevait en détail ce qu'elle avait fait mine de repousser en bloc.

L'analogie foncière et l'intime parenté entre le gnosticisme et la théologie ecclésiastique à ses débuts ne sont nulle part plus manifestes qu'à Alexandrie, en particulier chez Clément,

dont M. de Faye a dépeint de main de maître la physionomie intellectuelle[1].

Clément d'Alexandrie, autant que Valentin, était imbu de la culture classique. Lui aussi était incapable de se désintéresser du riche héritage légué par la civilisation gréco-romaine. A lui aussi s'imposait la nécessité d'adapter la foi chrétienne aux concepts philosophiques, de demander à la dialectique l'instrument pour approfondir et justifier la croyance, et pour légitimer scientifiquement l'Evangile afin de le rendre accessible à la portion instruite du public. Non seulement la philosophie fut chez les Grecs un pédagogue qui avait pour mission de conduire les âmes à Christ et remplissait parmi les Gentils le même rôle que la loi au sein du peuple d'Israël, mais encore, selon lui, elle n'a pas cessé d'être utile dans le présent. Se contenter de la foi des simples serait renoncer à faire porter tous ses fruits au christianisme. « Comme le cultivateur arrose d'abord la terre, nous aussi nous répandons les eaux de la philosophie grecque sur cette terre qui est l'âme des croyants, afin qu'elle puisse d'abord recevoir la semence spirituelle qu'on y jette et ensuite la faire pousser sans peine[2]. » Aussi la philosophie a-t-elle exercé sur Clément une influence profonde ; elle a fait plus que lui servir de gymnastique intellectuelle et discipliner sa pensée, elle a imprimé à son esprit une empreinte indélébile, « elle lui a fourni ses catégories mentales. »

Le théologien alexandrin accorde, il est vrai, à la foi la prépondérance. La foi est à ses yeux le fondement, la condition de la connaissance et se retrouve identique chez le simple croyant et chez l'homme cultivé. Elle est l'essentiel et ne peut manquer au parfait chrétien. Néanmoins la philosophie religieuse l'élève à une sphère supérieure ; sans changer de

[1] Voir E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*. Nous n'avons pas la prétention d'analyser en quelques lignes cette œuvre magistrale. Nous lui empruntons seulement quelques indications, nous permettant de renvoyer au livre lui-même les lecteurs qu'intéressent les rapports du christianisme et de la philosophie grecque. Cf. sur cet ouvrage, ici même, année 1899, p. 427-453, un article de feu L. Thomas.

[2] I Stromates, 17, cité dans *Clément d'Alexandrie*, p. 178.

nature, la foi se complète et s'achève ; de foi simple, elle devient « foi scientifique ; » la « connaissance abrégée des choses les plus urgentes » se transforme en connaissance raisonnée et achevée. Il n'y a pas opposition ; il y a pourtant différence de degré ; et si Clément rejette la distinction radicale entre les spirituels et les hommes inférieurs, les pneumatiques et les psychiques, toujours est-il que le chrétien parfait est pour lui le gnostique.

S'agit-il des sources de la connaissance religieuse ? Clément a l'air bien plus positif que les hérétiques dans la notion et l'usage des Ecritures. En effet, il les déclare divinement inspirées et il fait grand cas de la preuve scripturaire ; l'autorité des philosophes n'est acceptable que pour autant qu'ils ont puisé aux livres saints. Ces livres renferment la révélation par excellence du Verbe. Seulement le penseur alexandrin ne se préoccupe nullement du sens littéral ; il pratique l'allégorie à perte de vue et ne le cède en rien sous ce rapport à son contemporain Héracléon. Clément ne se différencie que par le recours à la tradition de l'Eglise, laquelle, du reste, est dépourvue des caractères arrêtés qui en feraient une autorité effective.

En passant en revue les principales idées de Clément, M. de Faye a fort bien dévoilé au fond de son esprit un dualisme qui trahit à la fois l'influence de la philosophie et celle de l'Evangile. Prenons la notion de Dieu. D'une part, elle porte le cachet du platonisme, elle est transcendante ; Dieu est une abstraction élevée au-dessus du monde intelligible ; il ne peut être ni nommé ni connu. « Que si nous l'appelons l'Un, le Bien, l'Intelligence, l'Etre en soi, ou encore Père, Dieu, Créateur, Seigneur, aucune de ces expressions ne lui convient. Nous ne faisons usage de ces beaux noms que par impuissance de trouver le nom véritable, afin que la pensée, ayant où se prendre, ne s'égare pas ailleurs[1]. » Cet être ineffable diffère-t-il beaucoup de l'abîme inaccessible des Valentiniens, qui a pour compagne *Sigé*, le silence éternel ?

[1] V Stromates, 81, cité dans *Clément d'Alexandrie*, p. 221.

D'autre part, Dieu n'est pas sans caractère moral; il est bon, non d'une bonté naturelle et fatale, mais consciente et voulue; il est saint, il veut le salut des hommes. « Notre Père plein de tendresse, le Père véritable, ne cesse de nous exhorter, de nous avertir, de nous discipliner, car il ne cesse de nous sauver[1]. » Voilà la face chrétienne de la conception de Dieu. — Même dualisme en christologie. Le Logos est une entité métaphysique, l'organe créateur, la force de Dieu, laquelle introduit l'ordre dans l'univers et le gouverne. Est-il personnel en tant que préexistant? Ainsi que chez Philon, tantôt il semble un simple attribut, tantôt il possède la volonté et la personnalité. Mais la notion philonienne se trouve dérivée dans un sens religieux et chrétien ; le Logos est Sauveur, il le fut de tout temps. Quant à l'œuvre rédemptrice, elle consiste dans l'éducation morale des hommes, à qui le Logos communique la connaissance et l'incorruptibilité : point de vue d'origine grecque. Il n'est pas sans intérêt de noter en outre que Clément, tout en répudiant le docétisme, y incline visiblement en plusieurs endroits. Or, le docétisme compte d'ordinaire parmi les traits communs aux diverses écoles gnostiques.

La morale enfin porte la marque du platonisme et du stoïcisme. Le but du sage est de devenir semblable à Dieu, de devenir un dieu. Il doit acquérir la gnose, qui est tout ensemble connaissance de la cause première et du monde intelligible et vertu morale. Il doit rechercher l'apathie, c'est-à-dire la mort de tout désir, la sérénité imperturbable en face des événements de la vie ; puis l'amour, vertu vraiment chrétienne, mobile et ressort de l'âme.

Ces brèves remarques suffisent, sinon pour démontrer, du moins pour indiquer que, comme le dit un savant déjà cité, « l'entreprise de Clément forme, dans l'Eglise, le pendant de la gnose hellénistique, spécialement de la gnose valentinienne[2]. »

[1] Protrepticus, 94, cité par M. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, p. 229.
[2] Loofs, ouv. cité, p. 106-107.

Il faut reconnaître qu'une telle entreprise procédait d'une nécessité historique. Si le triomphe du gnosticisme avancé eût abouti à l'absorption totale de l'Evangile par le syncrétisme et la magie, si les Pères savaient ce qu'ils faisaient lorsqu'ils le combattaient sans merci, encore est-il que pour se répandre dans le monde gréco-romain et trouver accès parmi les gens cultivés aussi bien que dans les rangs du peuple, la religion nouvelle était contrainte de tenir compte de la science de l'antiquité païenne et de la traiter en alliée. En vain, tandis que les théologiens alexandrins exaltaient le prix de cette science, une voix éloquente et rude protestait-elle, sur un autre point de la chrétienté, contre toute compromission avec la philosophie, mère des hérésies ; en vain Tertullien déclarait-il qu'il n'y a rien de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise. Le fougueux polémiste était lui-même tributaire de la maîtresse d'erreur qu'il estimait si dangereuse. Nul ne pouvait empêcher les esprits façonnés par l'éducation classique de couler le messianisme évangélique dans le moule de la pensée grecque.

NÉCROLOGIE

La mort a continué, pendant la seconde moitié de l'année 1904, à éclaircir les rangs des théologiens de la Suisse romande. La *Revue de théologie et de philosophie* ne peut faire moins que de consacrer un souvenir ému et reconnaissant à ceux d'entre eux qu'elle a eu l'honneur de compter au nom-de ses collaborateurs plus ou moins actifs.

Jules Bovon, à peu près du même âge que Paul Chapuis, nous a quittés en pleine maturité le 28 juillet, après une longue et angoissante maladie. Sa thèse de licencié déjà, sur *La personne de Christ d'après Strauss et l'école de Tubingue*, faisait bien augurer de sa future carrière. Appelé dès 1880, après un stage de deux années seulement dans le pastorat, à la charge, particulièrement délicate à l'époque de transition où nous vivons, de professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud, il a déployé dans cet enseignement des qualités de fond et de forme que sa monumentale *Etude sur l'œuvre de la rédemption* permet, à d'autres encore qu'aux théologiens de profession, de goûter et d'apprécier comme elles le méritent. En publiant dans l'espace de six années (1893-1898) ces six forts volumes sur la vie de Jésus et la théologie biblique du Nouveau Testament, la dogmatique et la morale chrétiennes, et en les faisant suivre de deux recueils « d'esquisses historiques » sur *Jésus et l'Eglise des premiers jours* (1899) et « d'essais » intitulés *Christianisme et religion* (1900), Bovon a laissé après lui une œuvre qui rend un beau témoignage à la science que sa lucide et souple intelligence avait su ajouter

à sa foi et à sa vertu, et marque un notable pas en avant dans l'évolution de la théologie issue du Réveil dans nos pays de langue française[1]. La jeune université de Lausanne s'est honorée elle-même en faisant, en faveur de ce maître distingué d'une école non officielle, le premier usage de son droit de créer des docteurs *honoris causa*.

Trois semaines après lui, le 21 août, s'est éteint aux portes de Genève un de nos respectables vétérans, Louis Thomas, né dans cette ville en 1826. Après un ministère de près de vingt ans dans la paroisse de Cologny, il avait professé pendant douze ans (1874-1886) la théologie systématique à l'Ecole de l'Oratoire. Ame irénique, s'inspirant sous les auspices des Nitzsch, des Tholuck, des Dorner, d'une sorte de libéralisme conservateur, doué jusqu'à ses derniers jours d'une ouverture et d'une fraîcheur d'esprit tout à fait remarquables, il a su unir à l'activité pratique un intérêt toujours en éveil pour les études théologiques. Preuve en sont, outre ses thèses pour la licence, sur la *Première épître de saint Jean* (1849), et pour le doctorat, sur la *Confession helvétique* (1853), son *Esquisse d'une encyclopédie des sciences théologiques* (1865) et sa consciencieuse monographie sur la *Résurrection de Jésus-Christ* (1870). Il a aussi enrichi de plusieurs dissertations savantes les Rapports présidentiels de la Société genevoise des sciences théologiques, et publié ici-même de nombreux travaux que nos lecteurs ont encore présents à l'esprit. Tels la série de ses études érudites de dogmatique et d'histoire sur *Le jour du Seigneur*, ce « moyen de grâce » trop méconnu à son gré (elles ont paru ensuite en deux volumes, 1892 et 1893), et les articles qui tendent à la réhabilitation religieuse de son concitoyen *Jean-Jacques Rousseau* (1902).

Le 22 octobre expirait à Lausanne, à l'âge de soixante-dix ans, Emile Jaccard, qui avait pris une retraite bien méritée

[1] Notre revue lui doit, outre un certain nombre de comptes rendus (en dernier lieu de la Dogmatique d'Aug. Bouvier, 1903) une étude critique de *l'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse* (1887) et la primeur d'un des chapitres (*La naissance du Sauveur*) de sa Vie de Jésus (1892).

après avoir passé trente-trois ans (1862-1895) dans la Suisse allemande en qualité de pasteur des Eglises françaises de Saint-Gall et de Zurich. Un recueil de sermons, publié en 1874, peut donner une idée de ce qu'il fut dans la force de l'âge comme prédicateur. Disposant d'une forte culture historique et littéraire, il a collaboré à divers périodiques de la Suisse romande. Le champ qu'il a cultivé avec prédilection et avec une incontestable compétence, est celui de l'histoire du Refuge. Après avoir fait paraître en 1889 un premier volume traitant de l'*Eglise française de Zurich*, il a consacré dans cette Revue une série de notices plus ou moins étendues et fortement documentées à la mémoire du marquis Jaques de Rochegude et des trois pasteurs Paul Reboulet, Pierre Corteiz et Isaac Sagnol de la Croix.

Comment, enfin, ne pas rappeler ici la sympathique figure du Vaudois piémontais Emilio Comba, que Dieu a repris subitement pendant un séjour dans les Alpes bernoises, le jour même (31 août) où il accomplissait sa 65e année, et dont la dépouille mortelle repose à Nyon (Vaud), non loin du rivage d'où partit jadis le pasteur-colonel Henri Arnaud pour opérer sa « glorieuse rentrée. » Elève respectueux, mais très indépendant, de Merle d'Aubigné et de Gaussen, successivement évangéliste dans diverses villes du nord de l'Italie, pasteur à Venise après 1866, professeur à l'Ecole de théologie de Florence à partir de 1872, tout en continuant pendant plus de dix ans à exercer des fonctions pastorales, Comba a été par-dessus tout un historien de race. Grâce à ses infatigables recherches dans les bibliothèques et les archives, à ses travaux approfondis et toujours remis au point, puisés aux sources les plus sûres et empreints d'un incorruptible amour de la vérité, fût-ce aux dépens des plus chères et des plus respectables traditions, il était devenu une autorité de premier ordre pour tout ce qui concerne l'histoire de l'Eglise vaudoise depuis ses origines et celle de la Réforme en Italie au seizième siècle. Ses écrits, au nombre d'une cinquantaine, composés tour à tour en italien, en anglais, en français, lui ont valu en Ecosse et aux Etats-Unis les titres honorifiques

de docteur en théologie et ès-lettres. Il a collaboré à divers recueils savants et à plusieurs revues, tant en Italie, qu'en France, en Allemagne et en Suisse[1]. C'est lui aussi qui a été la cheville ouvrière de l'ancienne et de la nouvelle *Rivista cristiana* publiées mensuellement, la première de 1873 à 1887, la seconde à partir de 1899. Il est infiniment regrettable qu'il ne lui ait été donné d'achever ni la nouvelle édition de son *Histoire des Vaudois*, dont les deux premiers volumes, allant jusqu'à la Réforme, avaient paru en 1898 et 1901, ni le troisième et dernier volume de *I nostri Protestanti* (1895 et 1897).

H. V.

[1] Il a donné à la nôtre (1900) une intéressante étude sur *Luther à Rome*.

BULLETIN

THÉOLOGIE

R. Steck. — Les actes du procès de Jetzer et le Defensorium[1].

Bien plus tôt qu'on n'eût osé l'espérer, nous voilà en possession des actes de ce fameux procès des Dominicains de Berne, de 1507 à 1509, qu'ont naguère remis à l'ordre du jour les retentissantes brochures de MM. Paulus et Steck.[2]

On se rappelle sans doute que feu Georges Rettig en avait commencé la publication, il y a de cela vingt ans, dans les *Archives de la Société d'histoire du canton de Berne*. Mais il n'était pas allé au delà de la première phase du procès, c'est-à-dire de l'enquête faite au château épiscopal de Lausanne et devant le Conseil de Berne au sujet des faits et gestes du premier inculpé, le frère-lai Hans Jetzer. Ce n'était guère que la dixième partie du gros in-folio, déposé aux archives de l'Etat de Berne, qui renferme la copie vidimée des procès-verbaux de cette cause célèbre. Il faut savoir gré à la Société générale d'histoire suisse d'avoir consacré un de ses volumes à la publication intégrale de ces actes, et surtout à M. le professeur Steck d'avoir bien voulu assumer lui-même la lourde tâche de les mettre au jour.

[1] *Die Akten des Jetzerprozesses nebst dem Defensorium*. Herausgegeben von Rudolf Steck. — Quellen zur Schweizer Geschichte, herausgegeben von der Allgemeinen geschichtforschenden Gesellschaft der Schweiz, XXII. Band. — Basel 1904. Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, vormals Adolf Geering. — LX et 679 pages grand 8°. — Prix : 17 fr.

[2] Voir *Revue de théol. et de phil.* de 1902, p. 367-379 et 527 sq.

Ce n'était pas, on l'en croira sans peine, besogne facile que de recopier et de préparer en vue de l'impression ces protocoles écrits à la hâte en mauvais latin et qui, bien que collationnés sur les originaux et contresignés par un chanoine juriste de Bologne, « notaire apostolique et impérial », n'en offrent pas moins nombre de fautes plus ou moins grossières. Plutôt que de se lancer à l'aventure dans la critique du texte, l'éditeur a préféré avec raison s'en tenir le plus possible au manuscrit, se bornant à corriger tacitement ce qui n'était sans aucun doute qu'erreur de copiste et, pour tout le reste, renvoyant à des notes au bas de la page où est indiqué ce qu'il estime être la vraie leçon. Quant à recourir aux originaux, qui furent évidemment emportés en Italie par le président du tribunal de revision, Achille de Grassis, évêque de Castelli, il ne pouvait en être question. Il résulte en effet de recherches faites à Rome par le P. Denifle qu'ils sont introuvables aux archives du Vatican.

M. Steck ne s'est d'ailleurs pas contenté de publier le texte des procès-verbaux et d'ajouter en marge des notes explicatives, principalement sur les personnages qui y sont mentionnés[1]. Il a fait précéder ce texte d'une intéressante *Introduction* qui ne fait pas double emploi avec son opuscule de 1902[2]. Sans rentrer dans le fond même du débat, il indique la signification, la portée historique du procès à l'époque où il s'est produit ; passe en revue la littérature à laquelle il a donné lieu aux XVIe et XVIIe siècles, les armes qu'il a fournies à la polémique interconfessionnelle presque jusqu'à nos jours ; rappelle la controverse dogmatique qui se trouva mêlée à cette mystérieuse affaire, celle entre Dominicains et Franciscains au sujet de l'immaculée conception de la

[1] Pour quelques-uns des dignitaires ecclésiastiques venus de Lausanne, à la suite ou de la part de l'évêque Aymon de Montfalcon, on trouverait de plus amples renseignements dans les *Extraits des Manuaux du Conseil de Lausanne* (1383 à 1536) publiés et annotés par Ernest Chavannes dans les tomes XXXV et XXXVI des Mémoires et documents de la Société d'histoire de la Suisse romande. Le bailli de l'évêque s'appelait Nicod de *Cojonay* (et non Cejonay, p. 26, ou Cojanay, p. 30). Et l'un des deux docteurs en médecine qui assistèrent à l'un des interrogatoires de Jetzer au château de Lausanne, portait le nom de *Ravier* (et non de Ranery, p. 677, cp. Ranerii, p. 26). — Il est peu probable que le nom de l'un des secrétaires du tribunal ecclésiastique, *Joh. de Presenssiis*, greffier de l'évêque de Sion, ne soit qu'une autre forme de celui de *de Pressensé* (p. 402).

[2] *Der Berner Jetzerprozess* (1507-1509) *in neuer Beleuchtung nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten*. Berne, Schmid et Francke, 87 pages.

Vierge Marie; retrace en un résumé lumineux la marche et l'issue du procès, les récentes discussions dont il a été l'objet, et les conclusions, contraires à celles des juges ecclésiastiques de 1508 et 1509, auxquelles elles ont abouti ; rend compte enfin de l'état du manuscrit, de l'usage qui en a été fait précédemment par quelques auteurs bernois à l'époque où les archives d'Etat n'étaient encore accessibles qu'à de rares privilégiés, et des principes qui l'ont guidé dans la présente publication.

M. Steck a fait mieux encore. Afin de mettre entre les mains du public toutes les pièces du procès, pour autant qu'il est aujourd'hui possible de les atteindre, il a eu soin de faire suivre les procès-verbaux officiels (p. 1-536) d'une réimpression du *Defensorium* (p. 539-607), ouvrage rarissime et longtemps ignoré, dont la valeur testimoniale n'a été reconnue que tout récemment[1]. C'est un récit naïf de ce qui s'était passé au couvent des Dominicains et du commencement de la procédure, jusqu'au moment où l'affaire fut portée, à la sollicitation du Conseil de Berne, devant le tribunal institué par le pape Jules II. Commencé par le prieur Vatter, de Berne, continué par Wernher, le prieur du couvent de Bâle, pendant qu'il était sur les lieux, ce récit, après avoir circulé en copies manuscrites, fut publié (probablement à Bâle) par un adversaire, avec une apostille de sa façon, très peu de temps après l'exécution des quatre malheureux pères.

En outre, l'éditeur a ajouté (p. 608-656) toute une série de documents tirés des archives bernoises, en particulier la *correspondance du Conseil* relative à ce long procès. Parmi ces lettres, à côté de quelques brefs du pape, qui se distinguent avantageusement par leur latinité, on en remarque deux, en faveur des inculpés, de Cajetan, alors vicaire général de l'ordre des frères prêcheurs. Que si vous êtes curieux après cela de connaître les frais qu'a entraînés toute cette procédure, ou de savoir en détail ce qu'on payait au bourreau pour « questionner » un délinquant, ou pour brûler quatre moines peut-être innocents ; à un délégué du Conseil pour « chevaucher » à Rome ; à l'hôtelier de la Couronne pour avoir hébergé l'évêque de Sion, Matthieu Schinner ; aux héritiers du prévôt bernois de Saint-Vincent pour le vin con-

[1] M. Steck n'en connaît pour le moment que quatre exemplaires, conservés dans les bibliothèques publiques ou universitaires de Bâle, Iéna, Munich et Zurich. Il serait étonnant qu'il ne s'en trouvât pas au moins un dans quelqu'une des bibliothèques de Paris.

sommé par monseigneur de Lausanne, — nous ne pouvons mieux faire que de vous renvoyer aux *relevés de comptes* qui figurent parmi les pièces annexes (p. 657-664). Quand nous aurons ajouté que l'éditeur a joint à son volume des tablettes chronologiques, une table des noms de personnes et de lieux, et quelques estampes tirées de certains écrits de l'époque tels que le *Defensorium* ou le pamphlet rimé *Von den fier Ketzern,* de Thomas Murner, on pourra se convaincre que rien n'a été négligé pour contenter le lecteur le plus exigeant.

Et maintenant, dirons-nous avec M. Steck (p. LII), la parole est aux juristes. C'est à eux qu'il appartient de prononcer le dernier mot en cette affaire. « Les matériaux étant rassemblés aussi complètement qu'il était loisible de le faire, puisse un criminaliste qualifié se donner pour tâche d'élucider pleinement cette cause historique si longtemps enveloppée d'obscurité, et de rendre un jugement plus équitable que cela n'était possible il y a quatre siècles. »

H. V.

REVUES

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

1904, 2e fascicule.

Kamenetzky : La Peshito du Qohèleth. Critique du texte et comparaison avec le texte massorétique, les Septante et les autres anciennes versions grecques. — *Molsdorf :* Fragment d'une ancienne version latine de la Bible, de la bibliothèque royale et universitaire de Breslau (avec fac-similé). — *Zillessen :* Israël représenté et jugé par le Deutéro-Esaïe. (Chap. XL-LV.) — *Wildeboer :* La date du Décalogue. — *Poznanski :* Le nombre des peuples bibliques. — *Nestlé :* Miscellanées. — *Rosenwasser :* Corrections à apporter à la grande Concordance de Mandelkern. — Bibliographie.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Août.

Hans Vollmer : Contribution à l'histoire de l'enseignement biblique. « Theoduli Ecloga » et les « Catalogi » d'Otto Brunfels. — *O. Baumgarten :* Esquisse d'une homilétique personnelle. — *F. Niebergall :* Deux prédicateurs modernes. (Fin.)

Septembre.

Meinhold : De la légalité à la liberté. Sermon sur Jér. XXXI, 31-34. — *E. J. :* A bas les manuscrits lors des discours de circonstance! — *S. :* Comment s'y prendre pour introduire dans une paroisse des livres d'édification. — *R. Wielandt :* Le cours d'université populaire sur l'histoire des religions donné à Heidelberg en janvier et février 1904.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XXVII, 4e livraison.

Gust. Dalman : Le col de Mikmash. — *E. Pfennigsdorf :* Les tombeaux dits des Rois près de Jérusalem. (Ces deux études proviennent de l'Institut archéologique protestant allemand de Jéru-

salem). — *Reinh. Röhricht :* La carte de la Palestine de William Wey (de la seconde moitié du quinzième siècle). — *Warren J. Moulton :* La pâque samaritaine sur le mont Garizim. — Bulletin. — Cette livraison est accompagnée de quatre planches et de trois illustrations.

Neue kirchliche Zeitschrift

Septembre.

R. Rocholl : Retour au réalisme idéaliste. — *Wilh. Siebert :* Etude exégétique et théologique sur Gal. III, 20 et IV, 4. — *Ed. König :* Y a-t-il des « citations » dans l'Ancien Testament?

Octobre.

Eug. Sachsze : La doctrine du Logos chez Philon et dans l'évangile de Jean. — *L. Rabus :* De l'action et de la demeure de l'esprit divin dans l'âme humaine. — *J.-E. Völter :* A propos de l'Histoire de la réformation en Wurtemberg, de Reinh. Schmid. — *J. Werner :* La première controverse antinomienne.

Revue internationale de théologie

Juillet-septembre.

E. Michaud : Esquisse d'un traité de l'Eglise chrétienne en général (fin) : Droits des laïques, constitution, procédé conciliaire. — *Le même :* Le conclave d'Innocent XII (1691), d'après des documents diplomatiques inédits. (Fin.) — *Dr Menn :* La théologie pastorale de Grégoire de Nazianze. (All.) — *G. Moog :* Lettres de jésuites (suite), 1549-1553. — *J. T. F. Farquhar :* L'Eglise visible à la lumière de l'histoire. (Angl.) — *J. J. Lias :* L'immanence du Seigneur incarné dans le croyant et ses rapports avec les doctrines de l'incarnation et de l'expiation. (Angl.) — *E. Michaud :* « Histoire de la théologie positive, » par M. Joseph Turmel. — Bibliographie, etc.

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

Octobre 1904.

Fr. M. Jacquin : La question de la prédestination au Ve et VIe siècles. Saint Augustin. — *Fr. Pierre de Preniet :* Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien pour la tradition des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale. — *S. Merkle :* Etude sur trois journaux du Concile de Trente. — Comptes-rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

4e livraison.

Kaftan : Etudes dogmatiques. (Fin.) 7 : La prédication paulinienne de la croix du Christ.

5e livraison.

Reischlé : Kant et la théologie actuelle. — *Steinmann :* La vivante personnalité de Dieu, son immanence et sa transcendance en tant qu'objets d'expérience religieuse.

Zwingliana

1904, No 3.

E. Egli : Après le centenaire de Bullinger (avec un fac-simile de son écriture). — Notices biographiques de quelques correspondants peu connus de Zwingli. — Winterthour autrefois et aujourd'hui. — *C.-Chr. Bernouilli :* Le cours d'études de Conrad Schmid, le « commandeur » de Küsnach. — *Egli :* Les archives et la bibliothèque de Saint-Gall et le monument de Vadian. — *E. Hahn :* Une lettre du nonce Ennius à l'« ammann » et conseil d'Appenzell, du 26 mars 1525. — Mélanges et bibliographie. — Tables du volume I des *Zwingliana* (1897-1904).

Schweizerische theologische Zeitschrift

4e livraison.

Ad. Bolliger : L'importance de la connaissance en matière religieuse. Conférence faite à l'assemblée du parti suisse de la « réforme » à Schaffhouse. — *E. Trautvetter :* Le féminisme et spécialement le droit de vote des femmes en matière ecclésiastique. — *Gottfried Schindler* (architecte à Zurich): La construction d'églises protestantes. — Bulletin. — *R. Liechtenhahn :* Rectification (à propos de l'article du Dr O. Pfister sur la métamorphose des partis théologiques en Suisse).

Rivista Cristiana

Août.

G. Luzzi : De la vulgarisation des saintes Ecritures en Italie. — *E. Bosio :* Du sens du mot baptiser. — *Lucilio :* L'évangélisation en Italie et ses méthodes. Lettre VIIe. — *G. Luzzi :* Revue du mois. — Revues.

Septembre.

G. Luzzi et *E. Bosio :* Annonce nécrologique (Emilio Comba). — *Eug. Burnand :* L'art religieux italien. — *Ernesto C. :* Quelques professeurs de Lausanne et de Neuchâtel. — *G. Grilli :* La ques-

tion religieuse en Italie (d'après un article de P. Zendrini, de Milan, dans la « Zukunft » de Berlin). — *P. Coïsson :* Le professeur Pfleiderer et l'histoire d'un plagiaire. — *G. Grilli :* Saint Paul d'après Weinel. — *G. Banchetti :* L'aurore du millennium. — *Luzzi :* Revue du mois. — Revues.

Revue philosophique

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Juillet 1904.

G. Dumas: Le sourire : étude psycho-physiologique (1er article). — *Goblot:* La finalité en biologie. — *Th. Ribot:* La logique des sentiments (2e et dernier article). — *A. Fouillée:* La priorité de la philosophie des idées-forces sur la doctrine de M. R. Ardigo.

Août.

Parodi: Morale et sociologie. — *Dr G. Dumas:* Le sourire : étude psycho-physiologique (2e et dernier article). — *P. Landormy:* La logique du discours musical. — *Dr Hartenberg* : Les émotions de bourse : notes de psychologie collective. — *H. Piéron:* Les méthodes de la psychologie zoologique.

Septembre.

R. de la Grasserie: De l'expression de l'idée de sexualité dans le langage. — *P. Gaultier:* Ce qu'enseigne une œuvre d'art. — *Daireaux Marie:* La sur-action. — *F. Clément:* Un document contemporain sur l'inconscient dans l'imagination créatrice.

Octobre.

A. Godfernaux : Le parallélisme psycho-physique et ses conséquences (1er article). — *Dr Jankélévitch:* De la nature du sentiment amoureux. — *L. Dugas:* Psychologie des examens. — Notes.

Novembre.

C. Bos: Pathologie de la croyance. — *Foucault:* L'évolution du rêve pendant le réveil. — *A. Godfernaux:* Le parallélisme psycho-physique et ses conséquences (2e et dernier article). — Le IIe Congrès international de Philosophie (septembre 1904), par *E. Blum.*

Décembre.

F. Paulhan: L'immoralité de l'art. — *J. Delvaille:* La vie sociale. — Vicomte *Brenier de Mont-Morand:* Les mystiques en dehors de l'extase. — La philosophie et la psychologie au Congrès de Cambridge, par *N. Vaschide.* — Le IIe Congrès international d'histoire des religions, par *F. Picavet.* — *Dugas :* Les travaux sur la mémoire affective. — Table des matières.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1904.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Le messianisme de Jésus de Nazareth, par *Paul Chapuis*. 5
Charles Renouvier, par *Frank Duperrut*. 31
Ernest Murisier (1867-1903), par *Pierre Bovet* 42
Introduction à un cours de philosophie religieuse, par *Arnold Reymond*. . 89
Le dernier livre d'Auguste Sabatier : « Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, » par *L. Enjalbert*. 107
Les ressemblances des évangiles synoptiques, par *H. Chavannes*. 138
La vie de la matière, par *P.-L. Mercanton*. 161
Les papyrus, par *François Ladame* 176
Vie domestique, politique et religieuse du vieil Israel, par *Julius Wellhausen*, traduit de l'allemand par *H. Jacques*. 233
Méthode historique et philosophie de l'histoire chez Ferdinand-Chrétien Baur, par *L. Perriraz*. 265
Où fut Charan de Térach et d'Abram? par *Henri Berthoud*. 294
Quelques réflexions au sujet de l'article de M. Berthoud, par *H. Vuilleumier* 302
Catholicisme et protestantisme, par *P. Lobstein*. 329
La crise religieuse, par *A. Fornerod* 335
Louis Bourguet. Son projet d'édition des œuvres de Leibnitz, par *Pierre Bovet*. 366
Note sur le jugement géométrique, par *A. Reymond*. 380
A la mémoire d'Henri Bullinger, par *H. Vuilleumier*. 384
Agnosticisme religieux, par *Gaston Frommel*. 417
Lettres sur la religion, par *Fréd. Naumann*, traduites de l'allemand par *Roger Bornand*. 449
La Réforme et la théologie moderne, par *A. Chavan*. 475
Du gnosticisme d'aprés Eugène de Faye, par *Ch. Brognard*. 504

II. DIVERS

Nécrologie : Herbert Spencer, par *Ph. Bridel*. 75
» Aug. Bernus, Ch. Monvert, Paul Chapuis, Fréd. Ecklin, par *H. Vuilleumier*. 205
» Jules Bovon, L. Thomas, Emile Jaccard, Em. Comba, par *H. V.* 515
Correspondance : Lettre à M. le prof. Ph. Bridel, par *E. Petavel-Olliff*. . . 80
Congrès d'histoire des religions à Bâle. Prospectus. 218

Pages

Congrès international de philosophie à Genève. Prospectus. 219
Concours ouvert par le Comité des écoles du dimanche du canton de Vaud . 322
Bibliographie (avant-dernière livraison de la 3e édition du commentaire Bonnet-Schröder sur le Nouveau Testament). 411
Programme de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. 411

III. BULLETIN

BARTH, F. Die Hauptprobleme des Lebens Jesu (*P. Chapuis*). 8
BERGUER, G. L'application de la méthode scientifique à la théologie (*A. Reymond*) 196
BERNOUILLI, C. A. Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie (*L. Perriraz*) 190
EGLI, E. Heinrich Bullingers Diarium (*H. Vuilleumier*). 384
FABER, Hans. Das Christenthum der Zukunft (*A. Fornerod*) 355
FALLOT, Tomy. Les fraternités de demain (*A. Fornerod*). 359
DE FAYE, Eug. Introduction à l'étude du gnosticisme (*Ch. Brognard*) . . . 504
FIEBIG, P. Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung (*P. Chapuis*) 7
KOHLER, A. La religion de l'effort (*A. Reymond*) 413
MIÉVILLE, H. La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse (*A. Reymond*) 196
SABATIER, Aug. Les religions d'autorité et la religion de l'esprit (*L. Enjalbert*) 107
SÉAILLES, Gabriel. Les affirmations de la conscience moderne (*A. Fornerod*) 343
STECK, R. Die Akten des Jetzerprozesses (*H. Vuilleumier*) 519
WEISS, Joh. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (*P. Chapuis*) 12
WREDE, W. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (*P. Chapuis*). 24

IV. REVUES

Deutsch-evangelische Blätter. 86
Monatschrift für die kirchliche Praxis. 87, 224, 327, 523
Neue kirchliche Zeitschrift. 83, 227, 326, 416, 524
Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain 86, 228, 326, 524
Revue internationale de théologie. 85, 326, 524
Revue philosophique 222, 323, 526
Rivista cristiana 88, 226, 328, 525
Schweizerische Theologische Zeitschrift 84, 325, 416, 525
Theologische Studien und Kritiken 229, 416
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 225, 324, 523
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 224, 324, 523
Zeitscherift für die Neutestamentliche Wissenchaft 87, 223
Zeitschrift für Kirchengeschichte 228, 325, 416
Zeitschrift für Theologie und Kirche 84, 223, 324, 525
Zwingliana. 225, 325, 525

BR
3
R4
année 37

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY